中華律藏

中華律藏

第四十七卷

近現代高僧學者講律（六）

國家圖書館出版社

中流

第二卷第九期

焦山佛學院主編

民國三十二年十月十日出版

鎮江萃文印務局承印
地址：王家巷東

目錄

確立中心思想

聖璞

人當決心要做一件什麼事的時候，往往會不計它的利害得失，毅然的做去 得失不計，並不是真的能夠太上忘情，無動於中，乃因這事既對之盡了最大的努力，成功固屬分所應得，縱使失敗，心亦泰然，可以毫無遺憾 歷史上成功的人物，大半就由這樣努力奮鬥而來。可是堅固的決心，雖然需要意志的鍛鍊，倘使先沒有確立一個中心思想，那末根本便失去努力的目標，成功還是很屬渺茫。所以我們可以這樣說：歷史上所有成功的人物，他們努力奮鬥的過程與方法或有不同，但他們各人都有一個中心思想，為自己努力的目標，這大致可以說是同的。

中心思想實是成功一切事業之母，所謂「失敗是成功之母」，這話也須根據有中心思想才得成立，因沒有中心思想，決不能一次二次地繼續奮鬥 有了中心思想，那麼除生命的終止外，否則便不會中斷他的努力。如 國父以救中國為他的中心思想，所以雖到臨命終時，猶頻呼「和平，奮鬥，救中國」！以囑咐他的同志，就是一個明證。民國鼎革以來，我國佛教界激於時勢·亦同時起了怒吼，有許多同袍大聲疾呼，主張復興佛教·但轉瞬間亦有不少同袍卻突然起了變卦，一反他原來態度，與他向所反對者同流合污，以滿足個人慾望為目的了。我們知道沒有中心思想，決然不能有所成就，那末對於這種現象，亦就不足驚異。因他當初的口號雖喊得動聽，但那不是由他中心思想所發出來 完全由他當時所處的環境逼迫他不得不這樣做：這是屬被動的，一時的·時過境遷 他可以不需要喊口號的時候，希望他再能貫徹始終、腳踏實地的去做復興佛教的工作，當然是不可能的了。

現在我國的佛教，從某一方面看來，雖還有些生氣，但假若從各方面細加觀察，則危機四伏，仍是掩飾不住其內在的衰頹，這好像是因缺乏人才所致，其實人才並不缺乏，且有許多同袍，論他的才能 何嘗亞於一般高僧大德，而竟不能成其為一個高僧大德，沒有別的緣故，祇因他雖具有高僧大德那樣才能，卻沒有像一般高僧大德那樣能確立一個中心思想，把所有才能，用到自己的中心思想上去，這樣，成功是不會屬於他的。實在的說，因為我們同袍中百分之九十九沒有能認清自己的責任，確立一個中心思想，過的是糊塗日子、社會人士這才贈給我們寄生蟲等種種美號。

確立中心思想，不僅於個人為需要 每一團體亦需要有個共同的中心思想，團體中沒有共同的中心思想、結果必陷於散漫紊亂，決不能使各個分子結合在一起。舉個淺顯的例子說：沒有規矩不能成方圓，用圓規來畫圓圈，那麼左畫右畫，倒畫順畫，畫來便沒有不圓，這正是因為始終能不離中心的緣故。所以佛教中空有顯密，大小頓漸 看來好像是極端的矛盾，然而真空不壞妙有，妙有不礙真空，後世雖有清辨護法空有之諍，卻是相破所以相成，這是什麼道理呢？原來佛說種種法，中心思想祇是在令眾生背塵合覺，悟入佛之知見，由這個中心思想為出發點 所謂方便有多門，歸原無二路，雖然談空說有·開頓示漸，卻都是佛法，亦即基於這種原理，所以禪淨台密，得體流通於世，並行不悖。

世界上各種宗教，所以能夠獨立於世，莫不有他的中心思想，佛教是不是宗教呢？這裏不必討論，但佛教是有中心思想的，前面說過，為要令眾生悟入佛之知見，這是佛所以有教的中心思想的所在，身為佛子的我們，應當認清這點，直下承當，担荷如來家業，上弘大法，下拯沉淪，作我們的中心思想，把握住這個中心思想，盡我所有，努力做去，那麼成敗得失，誠然是沒有顧慮的必要。

一切善見律註序

印度摩伽陀三藏法師佛音譯述
長井眞琴譯
圓照譯漢文

敬禮世尊應供正遍知者

(一)序偈
(二)第一合誦
(三)第二合誦
(四)第三合誦
(五)錫蘭島之佛教

(四) 第三合誦

帝須長老

帝須大梵天從梵天界沒，生目犍連婆羅門家，私伽婆大德自彼降生七年間，日往乞食，未得一杓之粥或飯，經七年而一日得「尊者請行」之詞，其日婆羅門在外事畢而歸 見大德在前，而曰：「往我家耶」，「然，我已往」，「得何物耶」「然，我已得」，彼尋還家，問．「以何物與彼出家者耶」，「我輩未與任何物」。

翌日婆羅門坐於門前 以爲「今可以妄語非難出家者」，大德到婆羅門之門前，婆羅門見大德而如是語，「昨在我家未得何物而告我已得；汝不犯妄語罪耶」，大德曰：「婆羅門 我於七年間在汝家未得請行之言，昨得請行之言，取此寒暄之言而如是告也」，婆羅門思，「此人雖僅得寒暄之語，亦以爲已得而歡喜 得嚼食、噉食、則如何不喜」，因之起信心而從爲自身準備之食物，施以一碗之飯及相當之湯．並言：「諸師可常得如是施食」．彼從次日見大德行近前來之寂靜威儀，即增信心，懇請大德，常時來已家而應供，大德容請，日來應供，稍述佛語而去以爲常。

彼少年婆羅門，年達十六，而已通三部之吠陀，從梵天界來請淨人之床席，非任何他人所可坐臥，家人於彼往其師家時，以白布覆其床席座席而懸置，大德思，「今爲彼少年應使得度時，我久來此，而與彼少年未起何等之論議 今依此方便，可從座席而起」，往彼家以念力處置，在彼家除少年之座席，他座席悉不見，婆羅門家見大德，因他座席悉不見，展彼少年之座席與大德，大德就其座席，少年於此剎那，從其師家歸來，見坐於已座之大德而忿，曰：

「何人以我席與彼沙門」，大德食事竟，於少年之憤怒平時，如是言：「少年，汝知何種聖典耶」，少年答而問大德，「方今我不知聖典，更有誰知聖典者，汝知聖典耶」，「少年、問、問可得知」，時、少年以三部吠陀，物名集、文典、文字分別書，第五說話集中種種難句，已所不解，其師亦不解者，質問大德，大德素通曉三部吠陀，今復通曉四無礙辯，答此等疑問非難事，即答質問而向少如是言，「少年，我受汝多問，我今亦作一質問，應爲我解」，「然、出家者，問、我能解」，大德發在雙心論之質問，「其心起而不滅人之心滅而不起，其心滅而不起人之心起而不滅」，少年不能記憶上下句，乃曰．「出家者，此爲何句」，答曰：「少年，稱爲佛典」，「得以此授我耶」，「少年，得授如我等出家之欲出家者」，於是少年詣父母前而言曰：「彼出家知所謂佛典者，而不與不在其處出家者，我應在其處出家學聖典」，時彼父母作是思維，「我子出家而執持聖典，執持而後可再歸」，因許曰：「我子執持之」，大德使少年得度而說示三十二行處．於是彼畢豫備的修行而住預流果，因是大德作是思惟．「此沙彌住於預流果，今應不能從聖教退轉，若我今增行處而敎，則可達阿羅漢果．而易於執持佛語，今應遣彼至旃陀跋闍大德處時也」，於是告彼．「沙彌．汝往彼大德處而執持佛語，以我傳言，其無病耶，問而如是語，『尊者，和尚遣我至尊師處』，如問汝和尚之名爲何，則可言：『尊者，曰私伽婆』，如問我何名，可告以我之和尚知尊師名也」。

「尊者，敬承」，帝須沙彌對大德作右繞三匝之禮，旋往旃陀跋闍大德處 作禮而立於適宜處，大德問沙彌曰：「從何處來耶」，「尊者．和尚遣我至尊師處」，「汝之和尚何名耶」，「尊者，曰私伽婆」、「我之名爲何耶」，「尊者，我和尚知尊師名」，「今可整衣鉢」，「善哉，尊者」，沙彌整衣鉢，翌日掃庵室而備水與磨齒用楊枝，大德掃除處再掃除，棄水取新水，棄楊枝取新楊枝，如是繼續七日間，再問而沙彌如前語答，大德確認彼實爲彼婆羅門，而曰：「何爲來耶」，「尊者，爲執持佛語」，大德語曰：「沙彌，今可執持此」，而從翌日起，授以佛語，帝須尚爲沙彌，除律藏外，執持一切之佛語與其註釋，受具足戒不滿一年，而成三藏之通達者，阿闍黎與和尚，授一切之佛語於目犍連子帝須大德，後亦增修行處而得阿羅漢果，敎授法與律於甚多之人。

阿育王之歸佛

爾時賓頭沙羅王，有一百之王子，阿育除已與母弟之帝須王子，殺害其他之王子。從殺害起之四年間，不受卽位灌頂而執政。過四年而於如來般涅槃之第二百十八年，受卽位灌頂而統一全閻浮提。（指五印度言）。因卽位灌頂之威神力，而現其應爲王之神變，卽在大地，王威振於下，一由旬之深，上之虛空，亦等於此，諸天神日日從無熱池用八担運十六甕之水來，王篤信聖教，從其中以八甕供比丘僧伽，二甕供通達三藏之六萬比丘，四甕自用，二甕貽第一夫人。雪山有柔軟光澤芳香之楊枝木，諸天運此來，如是而王，夫人，一萬六千之妓女及六萬之比丘，足供日日嚼齒之用。又運來日日藥用之阿磨勒果　黃金色之呵羅勒果，香味具足之菴羅果，從閻唐陀池運來五色上下衣服，黃金色之手巾，天界之飲料，諸龍王日日從龍宮持來種種之香料薰香塗香，著用之無縫妙好華高價織物，及眼用塗料，鸚鵡日日持來生於閻唐陀池米九十石，鼠剝其外皮而無一粒損者，足供領土中之用，蜜蜂造蜜，熊敲鍛廠之大鎚，迦陵頻伽鳥來以妙音囀，均以供養上王也。

賦與如是諸威神力之王，一日借獻黃金鎖見過去四佛而壽命經一劫之名迦羅龍王來，使坐白傘下大牀上，以數百色水生陸生之美華而供養，以身盡綺羅之一萬六千妓女而圍繞，而語之曰：「今我欲以無限之智慧者　殊勝正法之轉輪者正等覺者之形像，可使映於此兩肉眼，見龍王變化所成佛陀之形像」。王行七日間瞻仰供養，具足其形像之八十種特徵，三十二大人相，其福德圓滿之瑞光，遍於全身，恰如白蓮花青蓮花之飾水面，如星宿光輝之燦爛虛空。作青黃紅等種種光輝之一尋光明，圍繞其身，又如種種純淨幡幡華鬘光輝之可愛好，於梵天、人類、天龍、夜叉等之目，亦無厭足。王卽位後三年間奉外道，於第四年而信佛陀之聖教。其父賓頭沙羅爲婆羅門之信奉者　彼於婆羅門及婆羅門姓之外道畔郞具，波利婆闍等六萬人，日日供食事。阿育於從父開始之此布施，在已之宮殿如父行之。某日在窗牖中，見其外表雖寂然而食，然其威儀不純順自然。因思「如是之布施，於選定適當之場所而施與爲善，」如是思惟而告諸臣．「卿等可將以往各人所崇奉之沙門婆羅門，請來宮中，吾當施與」，「善哉，王，」諸臣答王而各借畔郞具，波利婆闍，阿演婆迦，尼乾陀等來，言「大王，此等爲吾等之阿羅漢」時，王在宮殿設高低各種之牀座。而曰：「諸子可來」，向絡繹來者言，「可坐各自適宜之席」，如是而有坐竹製牀座者，有坐木製床座者，王見之而知「彼等內心無眞實」，以相當之噉食嚼食與彼等而送出」，如是而後，一日，王在窗中，見泥瞿陀沙彌行過宮庭前，爲心靈之能調御護持，諸根寂靜而威儀具足者，彼何人耶。乃名泥瞿陀，是賓頭沙羅王長子修摩那王之子，於玆有古傳說，當賓頭沙王成病弱之身，阿育王子捨其所領鬱支國而還，伸己手於全城，而捕修摩那王子，其日　修摩那王子之妃，名修摩那王妃者，懷姙達十個月，彼妃變裝而逃出，行近附近之旃陀羅村，聞近於旃陀羅之長老家，住於一泥瞿陀樹之樹神聲，「修摩那，來」，而往其近處，天神依其威神力，變現一屋，示「可住於此」以此與之，妃入此屋，是日生一子，妃依泥瞿陀樹神之守護，故命名泥瞿陀，旃陀羅之長老，自會見之日以來，思爲已主家之女，日日給食物，王女住此處七年，泥瞿陀達七歲，其時名摩訶婆留那之阿羅漢，見此童子之因緣熟，住於此處，以爲「今此童子達七歲，使彼出家之時到」，告王妃而使泥瞿陀童子出家，童子於剃髮時，卽得阿羅漢果，一日，彼晨起整威儀，對阿闍黎與和尚之服務竟，取衣鉢，心念「應往我母優婆夷之門」，而出，往母之住處，應從南門入城，經城之中央，而從東門出。

爾時阿育法王向東方之窗牖間眺，在此刹那，泥瞿陀至王之庭前，諸根寂靜，心意寂靜，注眼適宜之處　相傳「一日王立於窗牖中，見泥瞿陀沙彌行過宮庭前，是心意之調御護持者，諸根寂靜而威儀具足者」，見而如是思，「彼等均心散亂如困惑之鹿，此童子心不散亂，其身之俯仰屈伸，放甚識之光輝，必其內心有超世間法者」，與一瞥同時，王對沙彌起信心，生哀愍之情，此何故耶，往昔積福德時，彼爲王之長兄而經商，故曰：

因往昔之共住　與現世之利益
生如是之哀愍　如青蓮華在水

時、王起哀愍而離制，以「召此沙彌」，而遣諸臣，以彼等往甚久，，再遣第二人第三人而曰，「應速來」，沙彌以自己素來之態度而行，王選適當之座席而言，「可坐」，彼遍觀各處，現無他比丘在，而行近白傘覆庇下之王座，使取鉢而會王，王見彼近座來而思，「今日此沙彌可爲此家之主人」，沙彌交鉢於王手，登牀座而坐。

王以使爲己調理之一切乳粥嚼食之類伸供養，沙彌攝受勉足支

持其身者，食事竟，王言「卿等應知大師授卿等之敎誡」，「大王，我僅知一分」，「尊者，可語我以此」，「善哉，大王」，說相應於王之法句經不放逸品，而使歡喜，王聞說「不放逸爲不死之道，放逸爲死之道」，而言，「尊者，可盡說所知」，歡喜而言，「我可日日以八人分之食與尊者」，沙彌言，「我將以此與和尙」，「何者爲和尙」，「見罪無罪而呵責，又使悔悟之人」，「尊者，更以八人分與卿等」，「大王，我將以此與阿闍黎」，「何者爲阿闍黎」，「於此聖敎，使入應學修法之人」，「善，尊者，更以八人分與卿等」，「大王，將以此與比丘僧伽」，「尊者，何者爲比丘僧伽」，「大王，依此而吾等之阿闍黎，和尙及我，出家得度，受具足戒者」，王益益起歡喜心而言，「尊者，更以八人分與卿等」，「善哉」，沙彌應諾，翌日率三十二比丘入王宮受供，王言，更可有三十二比丘，與卿等同於明日受供」，依此方法，日日倍增，六萬人之婆羅門 波利婆闍等之供養謝絕，在宮殿內，六萬人之比丘，供養常時食事，此因尊信泥瞿陀大德故。

泥瞿陀大德授王及王族諸臣以三歸五戒，作不爲凡俗信仰所動搖之信念，而使安立，王又使建名阿育園寺大精舍，而供養六萬比丘常時之食事，在全閻浮提之八萬四千城，使建立八萬四千之精舍，莊嚴八萬四千之佛殿，此皆奉王命者，無不奉王命者也。

一日，王在阿育園寺，營大布施會，坐於六萬比丘僧伽之中央，以四依供養僧伽後，發問曰「尊者，世尊說示之法幾何耶」，「大王，依分則爲九分，依聚則爲八萬四千聚」，王於法起信心，命「對一一之法聚，供養一一之精舍」，一日間支出九十六億金而命諸大臣，「卿等，在一一城建一一之精舍，於八萬四千城，建八萬四千之精舍」，王親在阿育園，經始阿育大精舍，僧伽以名因陀掘多大德之有大神力、大威力、諸漏盡者，爲新工事之主幹，大德於工事不能完善之處，一一依己之威神力而使完成，如是經三年而精舍之工事以成。

一日從全國各城報告到都，而諸大臣奏王，「王、八萬四千之精舍落成」，王使在城內擊大鼓，命「從今七日後，行精舍供養會，均受持八戒，在城內外，準備精舍供養會」，從此七日後，王以數十萬四種軍之圍繞，故莊嚴之光輝，使此城之榮華，優於神都之阿摩羅婆檀，策勉大衆，巡行嚴飾之城，而詣精舍，立於比丘僧伽之中央，在此剎那所集比丘八億人 比丘尼九百六十萬人，漏盡比丘且及十萬，彼等思，「王若得盡見己之事業，則信佛之聖敎可極篤」，於是行世界展開之神變，王立於阿育園而顧四方，則見盡大海之金閻浮提，因八萬四千精舍之盛大精舍供養會而照耀，王見此莊嚴而起大歡喜心，「以前何人亦有起如是之歡喜心者耶」，而問比丘僧伽曰，「尊者，在吾等救世尊十力之敎，世人言 何人行大布施，何人之布施爲大耶」，比丘僧伽推舉目犍連子帝須大德。

大德曰，「大王，在十力之敎，四依給與如王者，雖在如來住世時，亦未曾有 王之布施 大矣哉」王聞大德之語，不斷以大歡喜充滿全身 思「世無如余之四依給與者，余之布施大矣，我依布施法而護持聖敎，我如是亦得爲聖敎之繼承者否耶」，於是王問比丘僧伽，「我作聖敎之繼承者如何」，於是目犍連子帝須大德聞王此語，觀察王子摩哂陀之機緣熟，思「若彼童子出家，則聖敎之興隆可極大」，向王而如是言，「大王，如是非聖敎之繼承者，而僅可稱資具施與者或奉侍者，大王 有人施從大地至梵天界積量之資具，亦不可稱聖敎之繼承者」，「尊者，然則聖敎之繼承者，爲如何者」，「大王，有人或富或貧，使己之親生子出家，大王，此則可稱爲聖敎之繼承者」。

如是言而阿育王以爲「我雖行如是之布施，亦不得爲聖敎之繼承者」，欲得有聖敎繼承者之資格者，環顧四方，見摩哂陀王子立在近處，見而如是思，「我自帝須王子出家時以來，欲立此王子爲太子，而使之出家較使爲太子更勝」，於是語王子，「汝得出家耶」，王子從帝須王子出家時以來，抱出家之希望，聞王言而起大歡喜心曰：「王、我欲出家，使我出家，王可爲聖敎之繼承者」，爾時，王女之名僧伽密多者，立於其位，而彼夫名阿者梵王子，已與太子帝須王子同出，王見彼女而言，「汝亦得出家耶」，「善哉，我亦欲出家」，王得二子之同意而大喜，如是告比丘僧伽，「尊者，使此二子出家，而使我爲聖敎之繼承者」。

僧伽受王命，以目犍連子帝須大德爲和尙，以摩訶提婆大德爲阿闍黎，使彼王子出家，以末闡提大德爲阿闍黎，授具足戒，時王子已滿二十歲矣，彼於具足戒之戒壇，得無礙辯與阿羅漢果，僧伽密多王女，以阿由波羅大德尼爲其阿闍黎，以曇摩波羅大德尼爲和尙，時僧伽密多年十八歲，僅以出家在戒壇授以學處，二人之出家時

，爲王卽位之第六年，摩哂陀大德從受具足戒時以來，在己之和尚處憶持法與律，在第三結集提出之三藏，及其註釋，與一切之法師語，執持三年，成己之和尚弟子一千人比丘之上首。

其時阿育法王卽位經九年，當王之卽位第八年，拘多帝須大德爲治病行乞，掌大之酥亦不能得病劇，壽命將盡，依不放逸之敎說，戒比丘僧伽後，在虛空結跏趺坐，入火炎三昧，入般若涅槃，王聞此事發而供養大德，以爲「在我治世，於如是之比丘，有資具難得之事耶」，在城之四門，使造倉庫，滿儲藥品而施與。

其時波陀利弗城之四門，有四十萬之倉庫，十萬之客室，日日納於王者五十萬金，於是王日日施十萬金於泥瞿陀大德，以香鬘等供值十萬金供養佛殿，以十萬金爲正法，卽爲執持正法多聞之人，供給四依所費，以十萬金施僧伽，以十萬金爲四門藥品之費，如是而聖敎得大利養，異敎徒等雖麤衣麤食不能得，則欲得利養而入聖敎出家，以各自所持之異見，說此爲正法，此爲正律，不得出家時，則自剃髮着袈裟衣，遊行精舍而加入布薩、自恣、僧伽議事，衆僧事，而諸比丘，不與彼等共布薩。（未完）

中流

第　卷　第十期

焦山佛學院主編

民國卅二年十一月十日出版

鎮江萃文印務局承印
地址：王家巷東

目錄

由追悼密成和尚說到寶華山應有之改進

項衡

寶華山（以下簡稱華山）密成和尚自前年臘月間上位以來，未及二年，不意於十月十七日在蘇州寶積寺遽告圓寂。噩耗傳來，聞者唏悼！華山近數年受戰事之影響，復因地處窮山僻壤，環境相當惡劣；幸賴妙老和尚與密成和尚二人苦心維持，卒告平安度過。今者，密成和尚上位未久，宏闊未展，竟然賚志以沒，此在妙老和尚不啻如失左右手，而於華山常住，亦不能謂非重大之打擊！

環顧國內律宗道場，正與禪宗同其命運，皆在萎靡不振之下；華山尚是其中佼佼，每年猶遵制實行三月安居 此在國內，可謂碩果僅存，祇此一家！以如此重要之道場，其一興一替，洵足以影響全體佛教。故密成和尚死後之繼承人問題，各方正予以密切之注視。吾人對密成和尚之死表示哀悼外，在新住持人選未產生前，謹獻蕪言，以為華山今後改進之準則，亦所以希望來者確能步武前賢，高樹戒幢，復興南山一宗，則是本題之微旨。

於此首應提出者，乃關於現在叢林住持一職之授受，雖猶習用傳法嗣法等名目，實則古道盡失，徒留虛名，考其真相，惟有私人感情而已！以致佛教支離破碎，百弊叢生！惟在現實情形下，一寺之住持，足以註定一寺未來之命運，其職位重要如是，當然應出以理智之抉擇，得其人而授之，豈能以佛教之名位，作私人間情誼之酬酢？華山古來住持，據說以拈鬮之方法產生；至近數代，始改由選舉。然其方法縱有先後不同，而住持必須由其寺內產生之原則，固始終未變，此即不得謂是完全任賢制，蓋以十方叢林住持，而必欲由寺內產生，揆之情理，殊亦不合，在局外人觀之，毋乃一種門戶見，而華山實不宜有此門戶見存在。此非謂華山內部絕無能稱住持職者，實以原則惟任人之遵守與否，其被遵守成為制度，則歷數十年數百年不變，亦屬常事，而人才之產生，非可以時地限之，易言之，人才未必恆出於一地也。今設有二種事物處於相反之地位，而欲使之配合時，則惟有二者或其中之一方使能遷就方可，故華山住持必須由華山產生 其原則是否合理，姑不深論，第原則經遵守成為制度後，萬一華山無相當人才時，試問又將如何？將堅守制度而使濫竽充數，抑將遷就人才而對制度予以改變？此一得一失，明眼人一看便知。吾人為華山常住作想，為整個佛教作想，華山適宜採取純粹的任賢制；監院不妨增置，但不必定為住持之繼承人；住持務必任賢 須物色國內聲孚眾望之律宗大德充任，絕不能存有絲毫畛域派別之成見 此原是十方叢林應守之法則 亦為華山今後改進之準繩 本此原則，而後華山內部果有能稱住持職者 當然同樣得被龍天擁出，膺為住持，吾人自亦絕對表示歡迎。惟華山現所遵守之不完美制度，隨時有發生弊端可能，此則極望華山妙老和尚與各首領執事慎重加以考慮！

再就華山對佛教所負使命言之，則其平時所注重學習之科目，亦不免有輕重倒置之嫌。以華山素以弘傳戒法著稱，然在華山住十數年之人，除學[illegible][illegible]山唱念，儘有不知五篇七聚內容為何如者！本來佛教降至今世，[illegible]論律下宗下，普通被尊稱為「老參」者，不知彼所參究為何事！參學者對叢林規模法則，固應深知熟學，以資調適身心；苟以學得規矩唱念便為滿足，則終不能謂是真實參學。然

一切善見律註序

印度摩伽陀三藏法師佛音譯述
長井眞琴譯
圓照譯漢文

第三合誦次第（續完）

時，目犍連帝須大德，以「今此諍事起，不久當大熾，住於此中，不能鎮此」，委其弟子衆於摩晒陀大德，自欲安穩住，往阿烋河山。

異教徒等雖與依於比丘僧伽，依於正法，依於正律，依於佛敎而能制御者共住，而不守相應法與律之正行，使聖敎生種種之濁與垢及障 有事火者，有五熱炙身者，有向太陽隨轉者，甚至有固執法與律可破者，時，比丘僧伽與彼等俱，不行布薩及自恣，在阿育園寺，布薩斷絕者七年，告此事實於王，王命一大臣曰：「往精舍，鎮諍事，使行布薩」，大臣不能問王，而言於諸大臣，「王以往精舍，鎮諍事，使行布薩，而遣我，如何則諍事可鎮，」彼等言『吾等如是解，如鎭邊境者之殺盜賊 王意不行布薩者，可如是殺之」於是彼大臣往精舍，集比丘而言，「我奉王命，使行布薩，尊者，今應行布薩，」諸比丘言，「我等不與異敎徒俱行布薩，」大臣從長老席始，順次以刀落頭，帝須大德目擊大臣如是舉措，帝須大德者非他，王之同母弟，稱帝須王子其人也。

王之卽位，立彼爲太子，彼一日遊步林間，見大鹿羣耽着於種種游戲，見此而彼如是思，「食草之彼鹿，如是游樂，此等沙門在王宮，食美食，臥軟床，何故不耽游戲耶，」彼從此處歸，以己之思惟告王，王以爲「王子之疑無理由，我今如是而使彼悟，」一日藉事而假怒，曰「可七日間踐王位，而後殺汝，」以死之怖而脅之，使悟其意義，彼王子以七日後將殺我之心緒，不浴不食不

睡，身甚憔悴，於是王問彼，「汝何故如是耶，」「王，為死之怖」，「哀哉，汝觀定期之死，且不能安而遊樂，諸比丘觀繫於入息出息間之死，如何得遊樂耶，」從是時王子乃信聖敎，彼一日出獵而往來森林中，見希臘國人之大法護大德坐，一象執娑羅樹枝扇之，見此歡喜而思，「何時余亦得如彼大德出家，可有此日之到來耶，」

大德知彼之心願，在彼所見之間昇空，立於阿育園中蓮池之水面，懸外衣、上衣於虛空，而始沐浴王子見大德之威神力，而起淨信心，以為「我今日可得許出家，」告王曰，「王，我欲出家，」王雖種種勸說，不能轉彼之意乃裝飾通阿育園之道路，使王子著禮服，隨嚴飾之軍隊，導往精舍，聞嗣王出家，比丘多準備衣缽，王子入堂，在大法護大德座下出家，而十萬人與俱出家，倣王子而出家者，其數無量，王子在王即位之第四年出家，別有王甥，名阿耆梵王子，為僧伽密多之夫，僧伽密多已生一子，彼亦聞「嗣王出家」至王前請曰，「我亦欲出家，」王許曰，「爾亦可出家，」即日出家，如是剎帝利族生者倣之出家者甚盛，帝須大德為王之同胞幼弟也。

彼帝須大德見彼大臣如是舉措而思「王應非遣殺諸大德，必此大臣誤解」自往坐於其近處之席，彼疑，知大德不能用刀斬之，而往告於王，「王，我刎不欲行布薩之幾許比丘頭，今達尊者帝須大德之亦，我應如何耶，」王聞之而言，「咄，汝以我為欲殺諸比丘遣汝耶，」其身即告苦悶，往精舍問大德諸比丘「尊者，彼大臣非奉我命如是行，此惡事為誰之責耶，」大德中有言彼因王言而行，則此為王罪，亦有言為汝等二人之罪，又如是言者「大王，王有此人往而可殺諸比丘之意耶，」「尊者，無如是之意也，我以欲比丘僧伽和合而行布薩之善意遣也，」「若王是善意，則非王之罪，而為大臣之罪，」王起疑念而言，「有何比丘，可使余得斷此疑，而執持聖敎耶，」「大王，有名目健連子帝須大德者，彼可斷王疑念，而使執持聖敎，」王即遣四法師，各以一千比丘從之，四大臣亦各以一千人從之，命「借大德來，」彼等往言，「王召，」大德不行，王再遣八法師，與八大臣，各使一千人從之，命說：「尊者，王召，」而借來，彼等如是告，大德仍未行，王問諸大德，「尊者，我二次遣使者：何故大德不來耶，」「大王，說王召而不來，如是言，則應來，尊者，聖敎將沈淪，為欲護持聖敎，應為我等之協力者，」王如其語，於十六法師與十六大臣，各伴以一千之從者而遣之，王問諸比丘，「尊者，彼大德老人耶，壯者耶，「大王，老人，「尊者，可乘山轎或抬床耶，「大王，不乘，「尊者，大德住何處耶，「大王，在恆河之上流，」大王曰，如是則結筏使大德乘之兩岸置護衛導大德來，」諸比丘，諸大臣住大德處，告以王之勅命，大德聽畢，以「我本為護持聖敎出家，今我之時節到，」取皮敷具而起，時在大德明日可到波咤利弗城之夜，王得夢，為如是之夢，純白象來撫王頭而執右手，翌日王問夢相師等，「我得如是夢，」應起如何事耶，」一相師曰，「大王，應有沙門象執王之右手，」其王聞「大德到，」往恆河而下河流，涉行而水至膝，以迎大德，大德從船欲下時，以手與之，大德執王之右手，帶劍之多士見之，欲斬大德之首，從鞘拔刀、此何故耶，此實王族之定律，「無論何人，執王手者，應以刀斬其首，」王見其影言，「先我因過失，而對比丘衆不得心安，今對大德勿生過失，」大德何故執王手耶，此因為質問而從王懸請，彼為我之弟子而執之，王導大德遊園，外以三重圍繞而護衛，親洗大德之兩足，塗油而坐於其近側，為考察「大德可斷我疑，鎮諍事，如是而得護持聖敎耶，」言曰，「尊者，我欲見一神變，「大王，欲見如何之神變耶，「尊者，地震，「大王，欲見全部地震耶，「尊者，此孰為難耶，「大王，若以水滿銅盤中，使勵其全部之水，與使勵其一部之水，孰難耶，「尊者，一部為難，」「如是，大王，一部地震為難，「尊者，如是則我等欲見一部地震，「如是則在周園，一由旬之所，東方以車之一輪跨結界而置車，南方以馬之二足跨結界而立，西方以人之一足跨結界而立，北方以其貯水銅盤之一部跨結界而置盤，」王使如其所說為之，大德入神通力基礎之四禪定，以「王欲見，」心念從此起，与於一由旬之地震，東方車在界內之輪震動，而他輪不震，如是南方西方馬與人在界內之足震動，而軀體亦一部震動，在北方之水盤，亦僅在界內一部之水震動，他部平靜。

王見此神變，決定「如是，大德可護持聖敎，」就自己之疑而質問，「尊者，我以淨精神，鎮諍事，使行布薩而遣大臣，彼往精舍殺甚多之比丘，其罪在誰耶，「大王，有彼往精舍嘗殺諸比丘之意志耶，「尊者，無如是意志，「大王，若王無如是意志則非王罪，」於是大德為王，依彼經典，使悟

此義，即「比丘等，依於心意故，我名之爲業，因心意之動，遺身口意業，以欲說明此事實，而述鴟鵮本生經，「大王」，昔作囮之鴟鵮問道士，「因我等之居於此，甚多之同類者來，牽果觸業耶否耶，就此事而我心逵巡，」道士言，「因汝之音聲與外貌而來之諸島，汝有縛殺之心意耶，」鴟鵮言，「尊者，無如是事，」於是道士開示彼，「若汝無其心，則應無此罪，若有此心意，觸業牽後果，而無心意者，則無如是事，」心意而不濁，不牽果觸業，恬靜之賢人，罪惡不染汚，」如是大德開示王，七日間住於此地之王之園林使王起正信，王於第七日，在阿育園、集比丘僧伽，以天幕而園繞，王坐天羃內，使同見比丘，各爲一羣・召各各之比丘羣而問，「正等覺之說如何耶，」於是常住說者言，是常住說者，一部常住說者言，是一部常住說者，有邊無邊說者言，是有邊無邊說者：不死不散亂說者言是不死不散亂說者，無因生起說者言，是無因生起說者，想說者言、是想說者，非想說者言，是非想說者，非想非非想說者，言是非想非非想說者，死後斷滅說者言，是死後斷滅說者，現法湼槃說者言，是現法湼槃說者，王於最初護得正信，知「此等非比丘，此等是異數徒，」以白衣與彼等而破門，彼等共有六萬人，時使召他比丘等而問，「尊者，正等覺者之說如何耶，」「大王，是分別說者，如是言而王問大德，曰「尊者，正等覺者，是分別說者耶：」「然，大王，」「尊者，今聚教淸淨，比丘僧伽可行布薩，」王與以護衞後入城，和合僧伽集而行布薩，在此集會，有六百萬比丘，在此集會，目犍連子帝須破他諍論而說迦他跋偷論；如是而從其數六百萬比丘中，選通達三藏，得四無礙解，通達三明之比丘，得一千人，如大迦釋大德，迦乾陀子耶舍大德之合誦法與律，如是合誦法與律，而洗滌在聖教之一切塵垢，行第三合誦，合誦覺，大地稱稱震動，此合誦經九個月而畢事，故世傳「從千比丘行，故稱爲一千，繼第一第二，稱此爲第三，」此爲第三合誦也。

舉法之傳承

如是「由誰繼承耶，」爲答此質問，我等如是言，「在閻浮以優波離大德爲始，依阿闍黎相承，至第三合誦繼承者此爲阿闍黎繼承，即「優波離，馱寫拘，須那拘，私伽婆，至目犍連子帝須之五師，此爲勝者，在閻浮樹榮盛之此洲，不絕傳承律藏，而至第三合誦，」如是說明其意義，第三合誦以後，由摩哂陀等傳來此島，（錫蘭）從摩哂修學不久而由阿栗咤大德傳承，自此至今日依其師弟相承之阿闍黎相承而傳承，此可知也。

如諸古註釋家之言，據此，摩哂陀，一地與，鬱帝與，參婆樓與博學之拔陀沙，此等大智慧之龍象，從閻浮提渡海來此，彼等在錫蘭島教授律藏與五部經典及七論，其後賢明之阿栗咤，博學之帝須達多，信念之伽羅須末那，長老之地伽那，博學之地伽須末那，第二之伽羅須末那，龍象之佛護，賢明之帝須大德，博學之提婆大德，賢明通律之須末那，多聞而難屈伏如象王之專那伽・尊敬如羅哈那山之曇無波離，其弟子企摩行大智慧而通三藏，如諸星之王在此洲，放智慧之光輝，博學之優波帝須，大智之婆薩提婆，第二之賢明之須末那，多聞之波婆那摩，精通三藏有大智之摩訶私婆，第二之優波離、賢明通律藏，大龍大智慧，通達於正法，第二之阿婆耶，賢明通三藏、帝須大德賢明通律藏，其弟子波婆那摩，多聞有大智，護持正法，在閻浮提樹立之，周羅婆耶賢明通律藏，私婆大德賢明通律藏，此等之龍象，有大智慧，知律藏，體得道果宜律藏，在錫蘭島而宜說，此爲古之傳說也。

目犍連子帝須大德，覺此第三之法合誦，而如是思，「當來在何處，聖教可正確樹立耶，」彼觀察而如是思，「可在邊地之國士樹立，」彼從各比丘衆中推舉而遣彼等至各處，以末闡提大德往罽賓，犍陀羅地方，告之曰・「汝往彼地而樹立聖教，」遣摩訶提婆大德往摩醯娑末陀羅國，亦如是說，遣勒棄多大德往婆那婆私・希臘人之法獲大德往阿波闍多伽國，大法獲大德往摩訶勒咤，摩訶勒棄多往希臘屬地，末示摩大德往雪山地方，須那迦大德與鬱多羅大德往金地國，（緬甸）己之弟子摩哂陀大德與一地與大德・鬱帝與大德，參婆樓大德，拔陀娑羅大德同往錫蘭島，均告曰，「汝等可往彼處樹立聖教，」均偕眷屬四人，分赴各自之地方時，思「往邊地行具足戒法，以五衆而足，」而遊行前往。

其時在罽賓國，犍陀羅國，際穀類之成熟期，名阿羅婆樓之龍王，降名迦羅迦之豪雨，運去穀物而流入大海末闡提大德從波咤利弗城，飛行空中，降於在雪山之阿羅婆樓池，在其水面而行住坐臥，龍蠶子等見之，告阿羅婆樓龍王，「大王，襤褸轉身，禿頭而著袈裟衣者，汚，我等之水，龍王即憤

怒，出見大德，憤怒難抑，在空中示種種之威嚇，此處彼處，暴風起而樹木摧折，峯巒隊落，雲雷鳴而電光閃，雷霹靂轟，如劈崩空，雨傾盆下，龍霰子等亦恐怖相集，龍王身自出烟放火，放射劍雨，如以惡口而脅大德，「轡襤褸之禿頭，是何者耶，」命令龍軍，「咄，汝等捕彼沙門，縛之放逐，」大德以己威神力，排擊一切之危害，告龍王曰，「假令諸天世人來而脅我，不能使我懷懼畏怖，假令汝引起盡大地之大山與大海，放擲於我上，大龍王，亦不能使我生怖畏，汝實將破滅，蛇之主，」如是說，而龍王失威力，努力成空，而被悲哀之念所打擊。大德示以時機相應之言詞，教之勵之，使歸依後，使與八萬四千之龍同受三歸五戒，別有住於雪山之夜叉，犍闥婆鬼神、鳩槃荼鬼神等，聽大德之法語，而受三歸五戒，五羣之夜叉，與其妻之夜叉尼，及其五百之子，俱得第一果，於是末闡提大德向全體之龍王、夜叉、羅剎如是告，「從今後，勿起如前之瞋恚，亦勿害穀類，生類欲安樂，對衆生起慈，人得安樂住。」

彼等皆曰，「然，尊者，」答大德而如所誡行，此日有龍王之供養會，時，龍王使取己之寶玉牀來供大德，大德坐於其牀，龍王亦立於近側扇大德，在此附近罽賓國，犍陀羅國之居民，見到來之大德，以爲「大德之神通力，較吾等之龍王更勝」，禮大德而坐，大德爲彼等說蛇喻經，說經竟時，八萬人悟得法，俗人一萬人出家，自此以來，迄於今日，在罽賓國、犍陀羅國，到處揚聖者之風，耀袈裟之光輝。

聖者末闡提，前往罽賓國，
及犍陀羅國，其時龍王怒。
使發起信心，從種種繫縛，
度之得解脫，此爲古傳說。

摩訶提婆大德，往摩醯娑末陀羅國，而說天使經，說此經竟時，四萬人得法眼，四萬人出家。

摩訶提婆，有大神力，
往摩醯娑，說天使經。
教化衆生，從諸繫縛，
使得解脫，拔苦與樂。

勒棄多大德，往婆那婆私國，而立於臨空，以無始流轉之教，使婆那婆私國民，得生信心，說教竟時，六萬人得法洞察，三萬七千人出家，建立五百之精舍，如是彼在此處使正法樹立。

勒棄多大德，往婆那婆私，
神力住虛空，說無始流轉。

希臘人法護大德，往阿波闡多國，以火聚喩經使阿波闡多國人起信心，三萬七千人得飲法之甘露味，從剎帝族出家者，亦有一千之男子，更有六千之女子，如是而彼在此處樹立正法。

與那人法護，入阿波闡多，
依火聚喩經，教化於多人。

大法護大德，往摩訶勒吒國，以摩訶那羅陀迦葉本生故事，教化摩訶勒吒國人，八萬四千人得道果，一萬三千人出家，如是而彼在此處樹立聖教。

大法護大德，往摩訶勒吒，
以說本生經，教化彼大衆。

摩訶勒棄多大德，往與那國，以迦羅羅摩經，教化與那人，超過三萬七千人，授道果之瓔珞於十萬人，在其座下出家者一萬人，如是而此大德亦在此處立聖教。

摩訶勒棄多聖者，其時往與那地方，
以彼迦羅羅摩經，教化與那之國民。

末示摩大德與迦葉姓大德，阿羅迦提婆大德，大鼓主大德，索訶提婆大德，同往雪山地方，說轉法輪經，教化此地方，八億人民得道果之寶，此等五人之大德，教化五國土，在各大德之座下，各有十萬人出家，如是而彼等樹立聖教於此處。

末示摩大德，往雪山區域，
說轉法輪經，教化夜叉軍。

須那迦大德與鬱多羅大德，同往金地國，爾時此處有一羅剎女，王家生王子，每從海出，食王子以爲常，其日王家生一王子，人見大德，以爲羅剎之伴侶，手操武器圍大德而來。大德曰，「汝等何故執武器來耶，」彼等曰，「王家生王子，每爲羅剎食，汝等其伴侶。」大德曰，「我等非羅剎之伴侶，我等爲沙門，禁殺生，禁不與取，禁不淨法，禁妄語，禁飲酒，日中一食，道德堅固而修善法者，」於其剎那，彼羅剎女舉軍從海出，以爲「王家生王子，我可得食，」人見之而然怖曰，「尊者，彼羅剎女來，」大德化現倍於彼等之羅剎，以彼羅剎女及從者爲中心，從其兩側圍之，彼之從者思，「此處必將成爲彼等之領域，我等將爲彼等之食餌，」所有之羅剎均急逃去，大德使彼等逃至不可見處，在洲之周圍作防護，於茲六萬人得法洞察，俗家男子三千五百人，俗家女子一千人出家，如是大德住此處樹立聖教。爾來王家生王子，則名須鬱多羅。

須鬱多羅，往金地國，
驅逐惡鬼，說梵綱經。

摩晒陀大德之往錫蘭島樹立聖教，詳於錫蘭島之佛教章，文長從略，譯者前譯第一結集而勇躍歡喜，次譯第二結集而悲從中來，今譯第三結集及阿育王刻石法勅，不禁痛哭流涕長太息，阿育王勒石法勅，當繼此譯成之，並譯阿育王法勅勒石致，以饗讀者也：嗚呼，自古已然，於今爲烈，苦哉苦哉，夫復何言，圓照附誌。

中華郵政特掛第一〇三〇號認爲新聞紙類

金山

法海波瀾

（第二期）



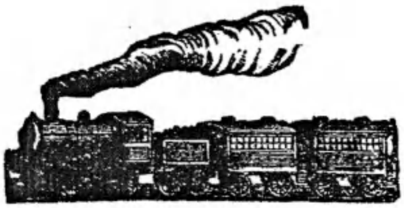
佛曆二九五六年四月（民國十八年五月）

論修心以持戒爲本

金山觀音閣僧明眞

觀夫今日之世界。削髮爲僧者。固不乏其人。而立志潛修者。亦指不勝屈。欲求其一生取辦。得大解脫者。卒難數數覯。甚至落於魔道。上品魔王。中品魔民。下品魔女。果何說耶。余嘗反復思之。豈眞修心而無益耶。抑古今人不相及耶。不然。何佛之難成。若是也。精研既久。遂得貫通。今則釋然悟。憬然曉。而知彼之所以難得成佛者。乃由未達修心之本故耳。錯亂修習。猶如蒸沙欲成嘉饌。此天下必不可能之事也。然則修心之本是何。曰持戒而已矣。夫戒何以爲修心之本耶。亦自有說焉。蓋戒能防惡於未形。止非於未然。使衆生日徙善遠罪而不自知也。此戒可以破惡者一。由戒生定。因定發慧。是則名爲三無漏學。三學既成。百善自圓。萬德自具。此戒可以生善者二。菩提涅槃。以戒爲基。佛祖聖賢。以戒爲本。破除煩惱。非戒無以奏其功。了脫生死。非戒無以成其效。此戒可以作聖者三。嚴整威儀。謹防身口。無輕浮之惡習。有端莊之懿行。人天見而敬畏。鬼神望而欽崇。侮慢之罪得免。信仰之福得生。此戒可以起敬者四。一戒能持。四美齊集。謂爲修心之本。不亦宜歟。古之什迦彌勒。所以正身於當時。立名於後世者。要未有不堅持戒行而可以倖致者矣。故我佛於機緣將盡。示現涅槃之際。殷懃苦口。一再婆心。付囑阿難以戒爲師者。無非希望末法有情。身體此戒。力行此戒。口誦此戒。心持此戒。作一清淨男兒。成一出世丈夫。刮心田之塵垢。磨意地之光明。而一洗無量刧來卑鄙之舉動。齷齪之行爲也。此可見我佛之悲願普矣。愛物至矣。慈意深矣。度人切矣。吾人雖粉骨粹身。酬恩報德。尙有不足者焉。況故意不守戒律。違反佛制。則其罪將非筆

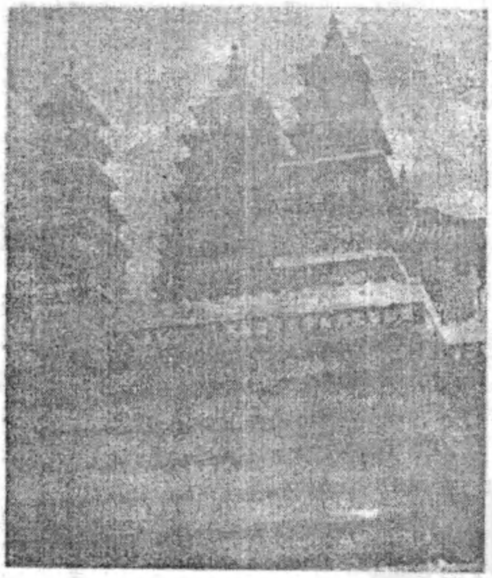
墨所能形容於萬一也。我佛在常寂光中以慧眼遙觀。見此惡劣比丘。明目張膽。公然作惡。當亦痛哭而流涕矣。然將如之何哉。亦惟誓遵佛祖遺囑。力守僧徒常規。改良凡習。革除惡化。時時淨念現前。刻刻染心向後。以不負我佛之叮嚀慈命而已。夫欲不負慈命。非先精持佛戒不可。苟能精持佛戒。則目不妄視。耳不妄聽。鼻不妄嗅。舌不妄嘗。身不妄觸。意不妄動。久之久之。惑盡情空。雖以戒法一門。超出妙莊嚴路。亦何難之有哉。戒乎戒乎。其眞成佛之資糧。作祖之基礎。而修心之根本。吾僧伽宜力持而勿犯也。不犯則已。犯則墮阿鼻地獄。受無量之痛苦。不聞佛名。不知修道。永劫沉淪。無有出期。能不悲乎。



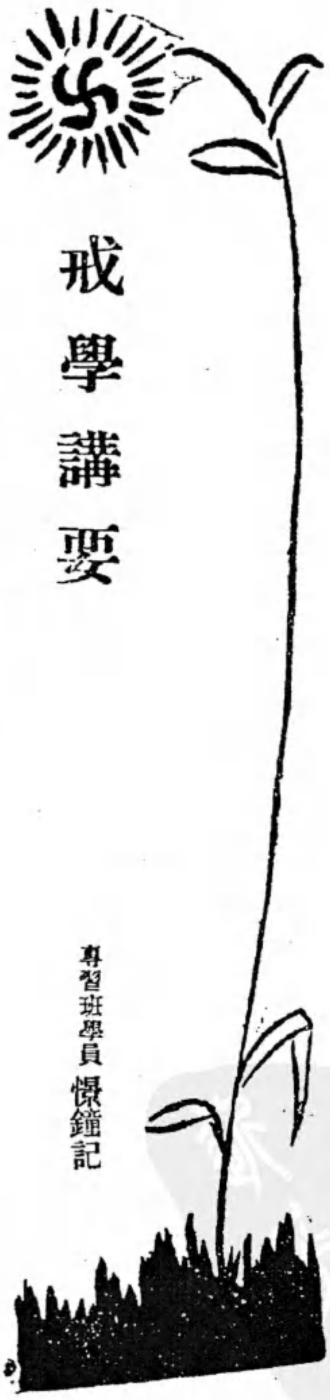
海潮音

第十八卷

三月號



武昌海潮音社發行



戒學講要

專習班學員　慓鐘記

——嚴定法師在漢藏教理院講——

我們既已出家學佛，當然對於無上的大菩提是起了相當的信仰的。但能獲得菩提的手段是如何呢？其中的過程又是怎樣呢？這在佛陀底教法裡已有很深很廣大的敘述。同時：在印度，中國、日本、西藏（這當然也屬我國的，因要明析漢藏底佛學有不同點而特立西藏。）都有極豐富的注釋和撰述，我（講師自稱）在此也不必一再嚕囌，也用不着一再嘮嚇。但我們現在要提出討論的又是甚麼呢？簡切地答一句：就是一切世出間底善法（當然包括了菩提）的根本——戒！

我們為什麼要屏棄那時下最時髦，最流行的唯識之學而不談；也不扯那玄微與妙地中見來講；偏偏提出這被人認作不合潮流，違反時代，並且不合於現代中國（祇限內地）底需要而是兩千年前底印度的老古董的戒來討論？這自有它的道理！我們試將眼睛打開望一望他人，再閉了眼睛問一問自己，是不是嘴裡吶喊着：「我要成佛度衆生！」而心裏呢，也許正盤算着：「如何對付別人，自己才不吃虧？」至於再看看那日常的生活舉止，唉！那才令人哭笑不得：還不是和未曾學佛的人同樣地胡行亂為！甚至不如——未學佛的人喝了酒就不會如已學佛的（限已受五戒以上者）要犯戒！事實既然是這樣的可笑，也很可憐；能夠保持這暇滿的人身已經確難，何況那非空言所能攫得的佛果！「自利利他」，根本成了一句悅耳賞心的白話！所以我們要想有大菩提的果

子吃，就須得於能生其果的戒上好好培養，善善守護，猶如不令虫蛀樹身一樣地受持淨戒。就是稍有違越，也應即時懺除；不可如養疽成患那樣地留爲後果。如此也才不會墮入程伊川的：「今之學者，卻做一場說話，務高而已。」的笑罵之中。但是：要想獲得大果而持戒，也是空談！亦如要想作文學家而又不肯讀書般的同樣滑稽。所以我們在此就有研究戒學的必要的產生！

在西藏那純爲佛教所統治的優美環境下，又時常感受着佛教的陶冶，並且專精不雜地潛修戒學；那是多麼善美的助緣呢！這祇是空間上的可羨。而時間上呢，頂少頂少也要二三年——在此二三年中不學其它任何經論，耑攻戒律。可見西藏人對於戒學的重視了！由此也可推想到西藏佛教之能興隆不替，及其人材蹡蹡而善知識之衆多，其於重視戒學或不無關係吧！我此刻所要講的，便是依據西藏宗喀巴所講的故以寺名爲名。）大師根據一切有部義而爲其弟子們所講的，被其門弟子所輯集者。此在西藏是受苾芻戒後必學之書——是一部精萃而完善的戒學津要，叫做苾芻處朗則得嗎朗則得譯音，是寺名。因此部戒是在該本還有是在西康大名鼎鼎的扎迦喇嘛所著的，苾芻調伏學處極珍貽論這兩部書的內容，都是記述：

[illegible]怎樣獲得戒體？怎樣守護淨戒？怎樣懺除戒垢？

[illegible]我們既是講一切有部的戒，也得先知它的起源；要知它的根源，就須明瞭當時印度各宗的概況。一牽涉到宗派就夠麻煩，好在不是講宗派源流，在此也就順便將它帶過就是。但其大略的形勢，卻不可無言。印度的小乘宗派，或分爲六宗二十部，甚至傳說裂成五百部，可見其煩多了。但在戒學上則大致界爲四部：

小乘戒
- 大衆部——迦葉
- 正量部——優波離
- 上座部——迦旃延
- 一切有部——舍利弗

一切有部具足應名爲：「根本說一切有部」。有部的戒，是由舍利弗傳承下來的。此處暫將宗派問題結束。下面我們要發生的問題是：我們爲什麼要修學戒學？這僅是個應當先決的問題：也是大可研究而討論的問題。

佛陀不是時常說：「菩薩當於五明處學！」五明之爲醫方，工巧，聲，因，內；早成諸位耳熟的名詞了，我不必重再訴說和解释。但佛說此語之動機，並不是一味儱侗而無所主的；其本意也並不是沒有輕重之分的。是說修習三學而欲證得佛果的菩薩，於未得菩提之過程中，而爲度生及自莊嚴故，應當善爲修學五明，以爲自利利他的方便。但於五明中的內明是最爲重要——是佛教徒不可缺少的本分學處。餘四明不過是輔助菩薩攝受降伏他有情的工具罷了。並且限定菩薩在未通達——實實不礙地通達內

明之前：不得專事扳住餘四明學：因菩薩自己底脚跟（對內明的認識）尚未立得穩當，安貼；自己尚不能免掉墮落傾覆的危險，那還說用方法去扶助救拔他人呢！？這里的弊病是犯在內明無有深刻的造詣，雖於餘四明有了高玄的心得時：也不過是等於一個居家俗士——同樣地有漂溺業海的可能。

內明大略分爲三種：即指戒定慧三學。而其中的最初的戒學，尤較後二爲重要；蓋從根本上談起——由戒生定，由定發慧的能生因上而說戒爲最上。同時：若於善妙的淨戒失去了嚴愼的守護，造下可怕的惡業，一朝將來惡業底因緣成熟自身受惡趣底支配尙不能設法避免，而談什定？什慧？豈不是「被窩裏眨眼睛」的自欺麼?！獲得大菩提，更根本成了莫須有！所以佛在華嚴經中說：「戒爲無上菩提本」，正是根據這理論而來。由此更可證明戒在三學中的重要。

不但佛陀有這樣直接的指示，就在空有兩宗的大德菩薩們也未嘗沒有同樣的主張。祗看龍樹菩薩在他底勸戒王頌的說話，已可窺見一斑了。他說：「衆德依戒住，如地長一切。」這不是很明白的教授嗎！至於有宗底世親菩薩也說過同樣的，尊崇淨戒的話：「應住戒勤修，聞思修所成。」（見俱舍論）這：世親菩薩也並不是憑空無義底說此廢話；實由見到不住於戒而有的慧（？）必是狂妄而無疑；雖然和持戒者同樣的聞思修，但是：可憐！終不能超越惡濁的此世而達淨寂的彼岸。就在中國的古德底開示裏也有：「五夏以前，專精戒律：五夏以後，方能聽敎，參禪」的話。但其含義也是以戒作基礎，然後方能安立定慧才無倒踬的可處的意思。其他，如我底根本上師絳巴格西（記者敬案：這位大德爲川邊著名的學德兼富的大喇嘛，可惜已於前年七月圓寂了。）常常對了弟子們說：「世界之所以會遭災亂：也是由於僧伽的不持淨戒！同時，這眞正善美的佛法，却不能宏揚光大，普遍地宣傳到民間去；並且，的確的世間福田——若下一粒種子便能獲得大果的三寶福田，也無有人肯來恭敬供養，甚至一加讚嘆了。這是甚原故呢？能說是別人的錯處嗎？這實，依理還是應由我們僧伽自己負的！」

依上面談的一些理論看來，戒學無論在佛法裏，或在現實及將來的人生裏：對他人，對自己，無不站着最重要的地位。我們爲己爲人，於現世或他生，都必須好好地循遵着戒的指示而穩穩行去。將來到達涅槃彼岸的時候，我們現在所問的「爲甚要修學戒學？」的答案，才算眞正的獲得了明確的解答。

上來已將戒學的重要說了一點，（其實：關於讚嘆淨戒的經論，還多還多！）下面我們將講到正文了。但在這裏，便將正文分作三段：

（一）未得令得之方便，（二）已得防護之軌則，（三）犯已還淨

之儀軌。

在講第一科——未得令得之方便之先，我們要先了知的一個問題：所得的「戒體」是怎樣的一個法，是色？是心？

若依一切有部的主張：便是色法（無表）？他說由能說的戒師的三番說戒的表業而引起的無表色，便是所得的戒體。經部則不這樣說，他主張是心法（思心種子）。他說：吾人的身語表業皆是依了第六意識而能生起，要有此第六意識的防護功能，在身語表業方有所軌範，便是所謂的戒體。還有「引」「滿」二業亦由意識爲主的理由，也是經部立心法爲戒體的一個。雖比兩部有兩種不同的說法，主張，然而：在止惡作善和防範身語的功能上，却是相同而誰也不能超過而否認的。因這功能便是那戒的體；這體便是戒的獲得和失捨的依處。這是無論何宗所共通，所承認的。

其餘如得皈依體，由這理由的參知，也可曉了所得的皈依之體了。

戒體已說了一個大概。但在得戒的程序方面又是怎樣的呢？這得細細地從詳講解。首應具備的有這三條要件：

（一）能授者——即傳戒師

（二）所授者——即求戒人

（三）正授儀軌——即如白四羯磨等

此種軌則制度在佛初成道後的六年之中都是沒有的，恐往後出生流弊的原故，才新制下這規則。以前（最初六年中）授戒的規則沒定，所以得戒的種類也怪多，如當時的鹿苑裏的五苾芻（憍陳若等），就是從佛聽聞教法，即是聞佛三轉四諦法輪的時候證羅漢果；同時，也就獲得無漏的戒體。還有五百仙人因爲皈依世尊也就得了戒。這理由是那五百仙人的發心勇猛，當時的心完全與善法相應惡法相違所使然，並不奇怪！奇怪的，不可思議的是下面幾種得戒法：迦葉尊者初次看見了佛，心裏就掀起了極大的恭敬起來：世尊也看見了他，呼曰：「汝是我弟子！」迦葉尊者當下毫不遲疑的就答道：「諾！」頂禮佛脚起立說「尊是我師！」便就得了戒。還有－舍利弗同目犍連兩位尊者還在做外道的時候，因爲偶然地發現馬勝苾芻的端肅莊穆而威儀的態度，深愧自己的不如，同時也對佛陀本身及佛陀所說的教法都生起了甚深的欣敬。後來見了佛陀時，世尊呼他倆道：「善來比丘！」當時他倆也就隨了佛陀的教敕而獲得了戒體，不但如此，並且「袈裟著身」，「鬚髮自落」哩！還有苾芻尼中的法與的得戒方式也很別緻：這方式便是所謂「遣使授」；因她（法與尼）在未出家以前，是很端嚴美秀的，又是已訂了婚約的，但她平常就對於佛法有了相當的認識，於這惡濁的世間——尤其是世間中的最惡濁的婚姻，表示了極大，極誠懇的厭捨；很想在婚禮未舉行之前，實

行逃婚而求出家受戒，可恨她所處的是那種惡劣環境——家庭中的每一個人都對她彷範起來，終不准她有「越雷池一步」的可能。但她終竟是宿根的善因所啟發，便在這緊要的關頭，閉耗門來誠靜的思惟「無明緣行，行緣識……」的十二因緣法。同時又很懇切地憶念著世尊去救度她，為她受戒。畢竟是「有志者事竟成」佛，一切智！便遣了弟子去為她傳授戒法，令她滿足希望而得戒。

至六年以後，佛陀的父親——淨飯王思念起世尊來，便派了大臣烏波陀夷去迎請世尊回國（迦毘羅衛）說法。佛陀也允許了這要求，仍想派遣烏波陀夷為使者去還報淨飯王。可是：凡作佛陀底使者的人，必須是出了家的，並且還要是受了戒的。當然：在這樣嚴厲的條件下，這一位正熱戀着五欲的十足俗人——烏波陀夷乃不得不犧牲，放棄了他的舊業而來另做一回新人——出了家而受戒做了苾芻。先時是佛陀令舍利弗尊者給他出家作戒師，舍利弗尊者在同一時中便與他出家授了皈依，沙彌戒，以至苾芻戒。佛陀知道了便制敕以後不准如此授法。要依白四羯摩次第（先與出家授皈依，然後沙彌，而後苾芻戒。）而授。這種經佛制立的規則，一直流傳到現在仍然共同奉行著的。上面所談的幾種授戒儀式，都是佛在世時方有的，就在當時也祇有佛陀個人才能，無論在他人，在後世都不能通行的，就行了也不會就得戒。

如我們現在也彷效了佛陀的口吻呼他人道：「善來比丘！」而被呼的人方面就不會如你所想的那樣眞實能得什麼戒，我想「袈裟也不會自然著身」，「鬚髮也許不會自落」吧！還是自己去穿著而自己去剃除好了！

話說遠了，拉回來講作戒師者的資格吧：

戒師應具的功德當然很多，但總攝其要義却有四個要件：

（一）清淨，（二）堅固，（三）善巧，（四）饒益（此上四種條件，見十七跋律阿含中。）

第一清淨：這裏講的這清淨不是說身體衣服住宅的清淨，是指的作戒師者對於自己所受的戒要持的清淨，最好還要二百五十三條完全無有違犯；但：這在末法時代裏確實是不易為，不易得的（不是說決定不可為，不可得。）然而：在最低限度下，亦須以四根本及十三僧殘未曾發生過違犯的事件，為取戒師的衡量器。犯了僧殘雖然可以懺除，但缺了僧格，如人已被截去手足，有時雖能接好，可是不能像先前一樣。這是對於遮罪方面，祇限於根本和僧殘罪，是決定不要被牠所染污的，還要對於性罪方面，那就不分篇聚，都是要防護惟謹，才有作戒師的資格。

第二堅固：作戒師者要在自己受戒後的十年中不曾離開過依止師父而單獨行止，並須十年之中每夏每夏都安了居，在十年中也沒犯過戒，（四根本及十三僧殘中的遮罪和諸性罪）更不是返

了俗又重出家受戒的。若能具足這種條件　，就算又多了一種資格；不然還是會遭淘汰的。

第三善巧：作戒師者既有了上面兩種資格，其次便要在戒的事理上有極明了極清晰而不謬的認識和見解。對於戒的「開遮持犯」也要弄的清楚　，並不如現在一類違戒的條文，輕重都不大明白的大方丈都可作戒師的那麼容易。同時，於此五事也要有善巧的能類：(一)知有犯，(二)知無犯，(三)知輕，(四)知重，(五)於別解脫經廣說開遮，若遇難緣善知通塞。這就是告訴作戒師者：要了解做了這件事有犯呢，就止了不作；無犯呢，就努力幹去；恰恰兩邊作了都要犯呢，那末：祗好棄掉那「重」的方面而擇了「輕」的一方行去。不然：怎辦!?在這類事件發生時，就須得要各人的善巧了。行的好，感好果；行的壞，得壞報；不是很重要嗎?比方那如芥子般小的鉄丸入水會沉，而碩大無朋的七萬五千噸的大商輪反轉浮漂在海面上。你想：這不是一個必須善巧的良喻嗎?!

第四饒益：這裏分爲十條。

1.見同——要作戒師者對於四法印（常樂我淨）的見解，與諸佛弟子的是同一個認識，主張。

2.相同——即是苾芻受戒要苾芻作戒師的意思。雖然苾芻尼受戒要苾芻出席：可是：缺了苾芻尼也可不行；決定的！中國授戒對此似乎有點馬虎。

3.具三言說——一是人（非天龍等非人類，亦非夢中的菩薩授，及佛像前自授）二能言（不是啞子痴漢）三曉義（不是他國人，總之不是戒師與戒弟子雙方互不了解各人所說之語及其含義的）。

4.住平常身——這是說作戒師者不是變化來的，應當是一位具有男根的士夫，也不曾轉過根的；更不是一位屬於五種非男的半擇迦。

5.僧位不移——戒師在僧伽會中，不曾被人認爲于犯戒有隱匿情事而遭遷徙其上座位次於下座之後的。

6.具足悲心——戒師應當剷除偏愛的偽慈，對於弟子生有平等的大悲　於弟子的作善作惡，祗有悲愍的表現，沒有染污的愛憎生起。

7.調柔忍辱——這是說戒師以戒自調伏深信業果，對別人有侮辱我的言論或舉動，都應了知是往昔的自業所感，而能怡然忍受，全無瞋恚的念頭生起。

8.眷屬清淨——前面不是規定戒師要清淨嗎？不但如此：就是戒師座下的侍者和依止的弟子等，都要於四根本十三僧殘沒有違犯的情事。

9.財法等施——戒師無論在財物方面，或敎法方面，皆應不

生慳吝的心情，時常以自己的能力所及的去布施弟子者。

10常教弟子——戒師能在授芻苾戒後與受戒人講解戒學，不是祇與他人傳授以後便不問聞了。若是與人出家而傳給了他人的戒法而不教授，其罪過遠勝於教人作屠兒者何啻萬倍。（見佛說阿含經義）其理由是屠兒祇害了被殺者的一世的色身性命，而戒師則斬了求戒者的法身慧命，至百千劫而後已。這多末可怕呢，還要令其他不信佛教的外道，和社會上普通一班人，對於出家僧人，生起不好的印象，這是連帶的關係。

上面十種集合成爲「饒益」的條件，和前三條聯合起來，於是作戒師的便來過這秤量；具足而不缺少呢，便有了作戒師中的「鄔波陀耶」的資格。這「鄔波陀耶」在華言叫作「親敎師」，唯有與我們傳授沙彌和苾芻戒的兩位和尙才是。其餘如「羯磨」「教授」「尊證」之流，祇可喚作「阿遮利耶」（軌範師）。現在既知道了這名義的含義和範圍，以後對戒師中的稱呼便不致錯誤百出了。

至於談到「阿遮利耶」，這也是我們受戒中不可缺少的師父，無論受沙彌戒或苾芻戒都是一樣。他應具的資格條件也有八種：

第一是戒清淨，

第二至六：是同於「鄔波陀耶」所具的饒益中之前面五條（從「見同」乃至「僧位不移」。）

第七非是「鄔波陀耶」本人兼代。

第八對於沙彌或苾芻戒相，悉皆熟習。

「阿遮利耶」的種類有五種，

（一）求寂，（二）屏敎，（三）羯磨，（四）依止，（五）教讀。

或開爲七種：便加入「近事」和「學法」兩種。

第一求寂：是授沙彌戒時的戒師。

第二屏敎與羯磨是受苾芻戒時的戒師。

第四依止與第五教讀是受戒後依止修學戒法的師父，或是教讀經論的師父。

第六近事是最初皈依時的師父。

第七學法是苾芻尼學六法六隨法的師父。

這一些「阿遮利耶」除去應具的如前所說的條件外，各各還要具有自職方面的能力，善巧。如「求寂」之須諳於沙彌戒儀，「屏敎」等之善於問「遮難」等便是。

還有一點得特別說明：「求寂」與「屏敎」兩個位職，是決不可「烏波陀耶」兼代的。其餘羯磨師位，「烏波陀耶」雖可從權自代，但是：「烏波陀耶」本身却犯了罪——犯了一個「越法罪」。

除了這幾位「烏波陀耶」與「阿遮利耶」之外，還要一位「

羯磨白人」。此人所應具的條件，亦如「阿遮利耶」一樣。他所幹的工作是向僧衆中啟白，說：「今有某某來求出家，並求受具；諸大德聽許否？」其他如報受戒人何時得戒的人，也是要具足前說的幾個條件方可。

上面已說了一大串戒師　，試問：畢竟授戒要多少人才算如律？這要看在甚麼地方授戒才能定奪了。若在邊地，祇須五人就夠了。若是在中國（這不是說我們中華民國的中國）則要十人。此是說僧伽人數夠的話，若是實在找不出呢？五人也可以權巧方便的。不過：授戒的戒師們犯了越法罪，而求戒的弟子雖然仍可得戒，但不是屬於甚圓滿罷了。

在這裏我們不妨將中國和邊地的界限劃分一下，也免誤會我們的國家便是佛經裏所說中國，而或纖西藏蒙古，甚至印度緬甸為邊地的錯謬。因為我們華人的自尊——夜郎自大的心重的很，每每自傲為華夏而鄙薄他邦為夷狄，為邊地。殊不知印度才是佛所說的中國，我們正是陷在邊地哩！不是嗎？！毘奈耶頌裏說：

「東境奔荼跋達那，此界有樹號娑羅；北山名曰嗢尸羅，寺名答磨安畔那，西界村名窣吐奴，南邊城號攝伐羅；佛說此內是中方，於斯界外名邊國。」

這樣看來，當然囉！我們的中國不是佛經裏所說的中國了！這是依聖教」說的。你們若問：何處是奔荼跋陀羅？」「嗢尸羅在印度的那方面？」這：我可不知道！請自己去查查外國地理，也許找得出來。或者又有一說：謂四衆（苾芻，苾芻尼　，優婆塞，優婆夷。）都有的地方便是中國，不然就叫邊地！

以上說的是作戒師者的資格——應具的條件既經講完，下面繼續講的是求戒者方面的條件了。應當具有的有這三種具足：（這裏祇談沙彌與苾芻，餘五衆俱從略）。

（一）身具足，（二）意樂具足，（三）相具足。

第一：身、在此先說沙彌的。沙彌最少的年齡不得再少過七歲。最低也要有能趕走烏鴉的本領才行　。這為甚有如此的限制呢？因佛世的六群苾芻見了釋迦種族的被滅之後；一羣羣的幼童頓然失了父母而沒有依怙。於是他們便大收其徒衆，無論大大小小都完全為之剃度。但這一般天眞爛漫的幼童，既缺乏了撫養他們的人，每每嚎啕大哭，鬧的僧衆多不能靜止於禪觀了。尤其是在中夜，他人正當棲息睡眠的時候，他們也常常啼哭了而驚擾他人。佛見了這樣的有妨僧衆修持的濫招徒衆的過失，便制下年齡不到七歲時，不准出家，也不准當沙彌的一條規則。

其次：苾芻呢，也有一定的法度，通以滿二十歲為適當的年齡，不夠呢，是不許受苾芻戒的　！這規定也不是佛陀無因而立的，是當時十七羣苾芻所引起。因為十七羣苾芻多是十四五歲的青年，既受苾芻戒後　，當然不能再吃晚飯，有時又失去吃非時

嫌的機會，到夜半肚兒餓得難受而哭泣，由是引起居士們的譏嫌。佛爲避免譏嫌又立下此戒。但是，在此須當加以決擇：若求戒者自知未滿二十歲，亦未作二十歲想，雖形式上受了而終未得戒。同時，作戒師者若明知求戒者的年齡未滿，但仍然給他傳授了戒法！作「烏波陀耶」的犯波夷提罪，其餘的戒師皆犯越法罪。若求戒者雖未足佛制年數，但不自覺，而作已滿二十歲想；或受戒時未滿．而發覺錯謬時已滿，如是皆算得戒。或從受生住胎起算，更加每年的潤月，能湊足二十歲亦可得戒。若這樣都不够年數時，祇好退居沙彌席，享沙彌的待遇。若一味私自瞞藏不發露，僞現苾芻的形狀而在苾芻衆中經過三度「長淨」後，一朝察出是決定驅擯。這名作「賊住」，是不正當的行爲！

第二：意樂。出家的意樂若是染污，是不准受戒的！如犯了國家的法律而遭通緝的罪犯欲求出家意圖避免刑罰的！或拖欠了別人的巨額債賬來求出家以便抵賴不思償還的；或於在家時有非法的惡劣行爲而爲社會所不容的；以這一類不清淨的意樂來求出家受戒，都是應當不許的。所以必須以出離三界的心來求受戒，方是正理。最好能發菩提心而求受戒，此不但唯得苾芻戒，並且還成爲「菩薩苾芻」了哩！前者雖不及後者的發心殊勝，但仍不失爲一清淨的苾芻。最下劣的：亦要具有捨現世的心，而希求善果於隔世或他生。若是過於貪著現世，便對出苦的佛法失了眞正的信仰，也就不堪出家受戒。當知「苾芻」二字藏文的譯義是「乞善」。就是對於寂妙的涅槃生起希有乞求之心，而作戒定慧學以圓成其願望。若最初的發心便是一種染污而非清淨，亦非是爲「乞善」而求受戒；當然，戒體之不能生起亦是不足怪的因果律。

第三：相。此又分三種：

一衣裝，二器用，三身潔淨。

第一衣裝：凡受沙彌戒者，應具備衣，（即未加割裁而無田相之衣、裙和七衣五衣及臥具。進受苾芻戒時，則加一袒衣（即僧伽胝衣）。若受戒者窮乏而不能置造袒衣者，亦可向他人暫借來渡過戒期；然後用殺貨一肘以如法的加持（如何加持，此處從略。）後，權作是袒衣亦可。但有力置備時，則非從速造就不可。

第二器用：在出家人（無論沙彌或苾芻）對日常所用的器用方面，當然是力圖簡單爲原則；但在自身所應享有的器用，則非有不可！如盛飯的缽和濾水的囊，合上前說的三衣，具（即坐臥的敷具）便成僧伽不可須臾離的六物了。廣說則有十三資具，因爲下節還要廣述，這裏也就不再嚕囌了。

第三身潔淨：便是剃除鬚髮不留長髮與鬍子，同時也洗淨身體或是洗淨五肢和衣服的清潔，這是表現一個純淨無染的樣子。

上來所講是求戒者「應具的緣」：而「不應具的緣」呢？也有四類：

（一）能爲得律儀作障　（二）能爲安住律儀作障

（三）能爲增上德業作障　（四）能爲端嚴衆作障

第一：怎樣才是爲律儀作障的呢？那末說起來有下面的幾種：1.曾造五間業的，這不必說已可明白。2.白法損壞的外道：這是說凡外道來出家的，皆當令其先同沙彌作事共住四個月，在這四月之中，緩緩教以佛陀所說的正法，其能於此四月中間對於佛教生起真正信仰和正見，同時也捨去自腦海裏所藏的邪見後，才可爲之剃度而俾受以戒法。若四月之後仍不能捨去外道見的，便當遣去不與出家。3.曾汙苾芻尼的。4.在家作居士時，曾受五戒，但係犯了五戒中的四根本罪者。5.賊住：卽是在未出家時，便會冒充過苾芻或沙彌；並且在僧衆中混同享受，也曾受過檀越信施的供養。若發覺誰有這類現相，來受戒時便不得與之授戒。

第二：甚麽又是安住律儀作障的呢？還有六種．1.是父母不許可的。2.是他人的奴婢。3.欠人債賬。4.大臣宰官（現任的）。5.盜賊匪人，王家毒害（卽是刺客）。像這類人出了家，他的怨敵或是他的親屬，總之與他有關係的人，都會來給他纏繞不淸的。所以佛就根本不許可這類人出家，何論受那以出世事業爲主要的苾芻戒呢！？

第三：能爲增上德業作障的是：患瘋狂或癡癩等病的，並及五種半擇迦。前者一是精神上失去了知覺，一是色身上沒了自主，後者五種都缺乏堪任性，都沒了出家受戒的資格，佛是禁止過的。何謂五種半擇迦呢？1.生：從母胎下地便缺乏男根，並且也不是女根的。2.半月：這種却別緻，一月中有兩次轉變：半月是男子；還有半月，却又是位女人。3.觸抱：這種更變化不測，若他與男子接觸抱持的時候，便變成了女人；一朝又被女人撫弄摸擦時，又化做了一個男子。4.嫉妬：有種人一聽聞到他人行非梵行的時候才生起男根，或者才能有男女性別的人，便是指的這種。5.被害：此分兩種。一爲他害：卽是被强有力的怨敵所加害而閹割其男根的，此與太史公的遭宮刑一樣。二爲自害：卽是由自心願意所割去者，如宮建中的太監之類使是。

雖然佛禁此種人出家受戒，但稍微還有點出入：便是末尾的「被害」一種，倘須觀察：若他是出家受戒之後，才遭他或自害而失去了男根者，若其行動已失去男子的軒昂態度而變成妞妞妮妮的樣兒了，便應將其驅逐出僧衆之中。若他失了男根而仍然保持着他固有的行止相狀，還是可以聽許他安住在僧伽的集合衆中。

第四：關於能爲端嚴衆作障的，有義淨三藏譯的律攝中說的很明白：我們現在引來作根據吧！他說：「謂是非人及傍生等，

變形爲人而來受戒。或過分靑黃赤白，狀異人形。若大腦；若區匧；若身生象毛；若無髮；若多頭；若凸眼；若盲；若瘂；若象牛等頭；若馬猨猪形；若無耳鼻；若象馬耳，牙齒；若項短；若太長；若太短；若傴肩；若曲脊；若無生肢及卵下墜；若身極粗，極細；若被截手脚，跛躄聾瞎；若膝行；若被打傷，若房事太過，無所堪能；若氏族卑下；此等咸皆非出家相。」

在前四條「不應具的緣」中，前三條是決對不許開，末尾一條倘有商量的餘地；祇要像貌不是生的特別怪異而迥別他人，就是稍稍醜陋一點也還是可以從權方便的。若是不遵佛制而自行授戒，也是不能獲得體戒的。

已說作師戒者和求戒者應具的資格條件畢、下面續講「正授的儀軌」：

在未舉行授戒儀軌之前，先聚清淨苾芻（邊地最少五人，中國十人）。誦戒羯磨，在此五人或十人之中，不許有犯根本或僧殘者參雜在裏面。旣羯磨已，由鄔波陀耶觀察彼人有無障礙？若障緣淸淨，便爲之授皈依；同時亦當開示以出家應發的心；指歸以出離三界的目的；甚而發菩提心救度有情等等的言教。在此授皈依的時候，若不進求五戒者，此後便應退席。若此人已具出家條件，「鄔波陀耶」便令「稟白人」攜此求出家者到僧衆會前白言：「今有××諸障已盡，來求出家，依××爲親教師；諸大德聽許否？」（見百一羯磨中，文未全錄）此時僧衆中應由上座答道：「若都淸淨，應與出家」。若不答者：凡是在會中的僧衆，一一皆犯越法罪。若僧衆未曾結會在一處，便應依次到各僧房循環說明。然後還復帶歸「鄔波陀耶」處，舉行出家儀軌。於此便也給與上下衣裙並及衣缽。同時在求出家者換衣的時候，「鄔波陀耶」應善巧觀察其生理上的年齡象徵。（如看腋下是否有毛）但應以被審查者不致生起羞惱爲善巧。

旣行出家儀式畢，求戒者便應復請「烏波陀耶」。同「阿闍黎耶」等爲之傳授沙彌戒法。若更求苾芻戒時，「烏波陀耶」便當注意到兩件事：

（一）不許求戒者升高。

（二）不許求戒者遠行。

因這兩種，都有爲受戒作障的可能 —— 如爲升高墜落而成殘廢，遠行界外爲親友所阻礙而不得受戒等。這裏若發生這種不幸的事件，「烏波陀耶」應犯一個越法罪。至於授戒時的儀軌，因爲太瑣細，也缺乏研究的興趣，所以在此也就從略而不談了。直到將戒法傳授完畢，便當爲求戒者略說十一教授。因苾芻戒的條文很多，在短促的時間中是不能講完的，所以只好從略，從要的說此十一教授：

1. 四依法
   - 糞掃衣
   - 常乞食
   - 樹下宿
   - 陳棄藥
2. 四墮落法
   - 不淨行
   - 不與取
   - 斷人命
   - 說上人法
3. 四種所應作法
   - 他罵不應報罵
   - 他瞋不應報瞋
   - 他弄不應報弄
   - 他打不應報打
4. 標滿心所有希望勝願
5. 明同得學處法
6. 依世間喻說儀範
7. 住調伏法
8. 成辦所須法
9. 說儀範中未曾說防護法
10. 說發至信偈
11. 略說勸修方便法

此十一種法中之前三種，頗容易了解，在此不再解釋，後八種若不講明是不易明瞭的。例如：第四的「標滿心有所希望勝願」，若發揮起來廣說，便是：『你（指受戒者）爲解脫生死來求出家受戒，現在「烏波陀耶」及軌範諸師已如律地爲你傳授戒法，你已獲得戒體而無缺乏，亦滿足了你的希望；你若善護此戒而勤守持，如是由戒生定，由定發慧：然後定能圓滿你出家受戒的勝願。』這一大堆話。第五是說：你現在所得之戒，雖百夏苾芻所學亦同你無二：就是過現未三世諸苾芻亦同你所學沒有差異。第六是應向受戒者說：「我（戒師自稱）和你以後同修梵行時，應當彼此互相看護：喻如世間父子兄弟間的扶持愛助一樣。第七：受戒者應自常住於戒調伏法，不應以憍慢的心對待他人，及諂誑計較的煩惱去煩惱他 。第八是令聰慧者精勤於讀誦禪思的三學方面；稍次者應努力修積福德，發心經營僧事；總以各盡其能力爲佛教辦事，不使空負出家的名義。第九：每半月中誦戒時，若無要事牽制，皆應到場。並且：應當往各「阿遮利耶」及各位同學處求學律儀學處。第十：應爲受戒者誦此一偈以開示之。頌曰：『汝於最勝教，具足受尸羅，至心當奉持。無障身難得，端正者出家，清淨者圓具：實語如所說，正覺之所知。』第十一：便是說幾句鼓勵話去教導受戒者。

上來已將第一大科——未得令得之方便講完，中間頗多遺漏和錯誤的地方。因爲沒有翻譯的本子，祇好隨便順口說些。有心深討的；可讀義淨法師曾經翻譯過的一切有部毘奈耶。（未完）

海潮音

第十九卷　第十二號

目次

戒學講要

——續大卷第三號——

嚴定講
慢愷記

上來已將正授儀軌的大概講完，今繼續再講已得而防護的儀軌。但此又依五門分別而依次來講：一由外緣依止正士而護持，二由內緣依止心樂加行而護持，三由認識流品門而護持，四由於學處皆淨治門而護持，五依安樂住緣門而護持。

第一：關於外緣的依止正士，首先要講的是依止師應具之德如何；其次是求依止之弟子應具之條件如何；及依止的儀軌並如何壞依止等；很繁很繁，我也只能一點半點的說些吧。先說依止師，如本母阿含中說：「共住弟子與近住弟子，於親教軌範應生大師想。」這裏面說的「親教軌範」，就是指的依止師。凡是我們弟子住的地方，若是有授戒的親教師，那末他就是依止師；不應請餘為依止。因為於前受戒時，曾白請為親教，故也不要另作請依止的儀式了。凡所作諸事，即應請問親教。倘是處無有親教或順緣不具，那就應依止具有德者，白請為作依止軌範，而生起大師之想。彼依止師德雖前科已說，在此不妨再講一下。如大德釋迦光論師所造的三百頌裏說：

「具戒及知調伏律，悲愍病者眷清淨，勤以財法而饒益，應時教誡謂此師。」

若依這偈頌的含義為標準，去選擇依止師，那是最好的了，何以故呢？你看他這頌的初句說：依止師本身對於淨戒是能嚴格的守護清淨而無違越。謂從受近圓後，具足清淨戒律，還要已滿十夏，且沒有還浴沒有間斷。又於調伏律能善通達，於開遮持犯也很善巧。這僅僅說，他的自德，若說到利他的德，還要：對弟子能慈愛悲愍；所有的眷屬（即指他的侍者學人們）都是很端嚴的又能遵從他底教示守持淨戒。對於財法兩方面也不吝惜，常常以之布施弟子們。同時還能觀察根機，能洽如其時，洽如其人的施設教授。還要如前所說的見同，相同，具三名言（是人，知路，略義。）作尊依身，及住本位，並非曾經作過依止師的，方謂依止。

其次說到弟子，設若有人這樣問：『我們可以不求依止麼？』或是說：『我已於戒等三學通達無遺，此時可以不再求依止了麼？』這是不可以的！因為律儀裏答復得很明白；如有頌言：『雖斷煩惱盡，復善閑三藏，若未滿十夏，仍須伏依止。』

看了這段頌文，當會了解不求依止是不可以的。既然要求依止，作弟子的也應有作弟子的軌則：「恭敬軌範戒偈淨　精進靜慮及讀誦，調柔忍辱勤修律，依止弟子法應知。」這也是三百頌裏說的。作弟子的要具清淨近圓律儀；若近圓後未滿十夏；或滿和未滿而不知律，仍要依止對師恭敬，並勤讀誦，修諸善品，調

柔少慢，寧性忍辱，住尊常身。師有如法等事，能勤勞助作。倘不能具足這些條件，那末，最低限度也要弟子自身的戒清淨，有增長的可能方可。在此應當了知一件事；凡依止者的師弟兩方，在未正式「求」「攝」之先，彼此皆應互相觀察，如能心心相應，認為合法則行；否則作罷。不可最初由一時的意氣作用，馬馬虎虎的隨便依止，一旦多多同住幾日以後，彼此又怨謗起來，善法不能增長，那就失掉依止的意義了。有兩個頌說的明白，如言：『弟子觀師德，方可請依止；師於弟子邊，問知應攝受。兩人隨有過，彼此互招愆，如斯俱用心，殷勤好相察。』

依止時所行的儀軌，是先要禮師接足，然後作白：「『大德存念！我某甲今請大德（倘與自己曾經締結過法緣，那末就稱「軌範」。）為依止；願大德為我作依止！我依大德故，得安穩住。』這樣白三返呈請過後，軌範云：「方便！」弟子云「善！」成就依止的時候則在翌晨明相現時。依止師既成之後，除去幾件日常的事和那殺命等的極重罪不必請問外，其他所作的事件皆應先為陳白然後方能去作。譬如在四十九弓內經行，或在界內一心繞塔，嚼楊枝，大小便利，喝水，抖衣等瑣事；又如四根本罪，應作嗎？不應作嗎？這是不應當問的。而正所請問的乃是本人對於某種事體的止作兩方面生了猶豫；或是在犯罪的輕重上起了懷疑，或是有了衝突；在兩種罪上，何開何遮，不知取捨，皆當請問。倘若遇到有件事，是所應作，師因他種原故，遮不令作，而不聽受，執為可作屢次請問，這也是不應當的。總之遇諸事時，雖明曉得是所應作，或有疑的，都應請問。設知可作不問而作者，因未得許可，也是生罪過的。設問後方作，那末既得到奉行師教的勝利，並且對於有疑諸事——應作不應作也得到了決定。其次說到禮師及請問的時間也有規定，不可隨意所欲的亂問；這時間是以住居的遠近而定，分為三種：

（一）同界住者每日三次；

（二）拘盧舍（等五百弓）——拘盧舍則每日一次，乃至五拘盧舍則五日一次。總之視其所居住地有若干拘盧舍便若干日一次

（三）踰繕那（等八拘盧舍）若上二踰繕那半，則在「長淨」時請問。以上住居的遠近距離，皆以依止師為中心點。還有承侍依止師——替依止師服役的一些事。如取齒枝及澡洗，洒掃、縫紉、烹調飲食等事，皆當弟子去作。總之在師尊前要任勞任怨，以自己的誠懇和殷勤去表現身口意業。就是實行上面說的恭敬，承侍，禮拜、供養那些事。

上說如何得依止，及如何修學。可是既有「得」，亦復有「失」沒有呢？有！如毗奈耶頌云：「有緣自行去，或復見本師，入外道歸俗，斯皆失依止。」

這說四種緣——一為餘緣自行求去；二自己的親教師到了，有了請問的地方；三轉入外道；四或還俗去，都會失掉依止。還有是「死亡」和「發相」（即轉根），或是師徒離開。不在同一個界內住的時候，已將「出外緣依止正士而護持」講完，第二「依意樂加行而護持」者，於此分三段而講。（一）意樂圓滿。（二）加

行慚滿

（三）意樂加行二圓滿

第一，意樂圓滿：分爲七種：一信，二悲，三慧，四念，五正知，六慚愧，七不放逸，一，信的意樂可說爲二種：1·清淨——若對佛能生如良醫，法如良藥，僧如護士的絕對淨信，沒有一點夾雜，那嗎方能瞻仰或信樂他們的眞淨功德。如是於諸禁戒乃可信受奉行而思出離的了。不然：對於佛陀尙且沒有清淨信心，何況信崇他的言論？更何況由求聽聞受持修證他的教法而出家的弟子能引起我們的淨信呢？2·深忍——若對於眞實不虛的業果，要能生起堅忍不拔的信念來；我們從物質方面的種瓜得瓜，種豆得豆的因果律上也可推想到，證實到各種業果輪迴的道理。在這種業果上能得到信仰、才能聯想到持戒底重要。3·樂欲——如於四諦法輪生信！了知由集感苦、由道入滅的勝妙教示，然後對涅槃生起欣樂，方能勤加愛護清淨尸羅。

二悲——全部別解脫律儀中所說，其主要便在不損惱他人，不妨害他人，這是它的出發點。若是再談到菩薩戒上去，則更進一步了，不但在消極方面不應損惱他人，妨害他人；在積極方面更需饒益有情，救度有情。因爲整個佛教的根本就建築在「慈悲」二字上。所以入中論裏說：『聲聞緣覺從佛陀生，佛陀則從菩薩而生，菩薩則從大悲心生。』倘若悲心倘無，那裏會有大悲心呢？故此亦可證明悲心在佛法中所佔地位的重要了。因爲有了悲心，決不致再損惱他人，妨害他人而有不饒益的非法舉動。

三慧——世間人若是太痴了，固然處處吃虧，就是學佛也不可例外。智慧若是毫無，便每每對於善惡諸法不能如理的簡擇，本意是防護進善，超越輪迴；有時竟致背道而馳，顚倒行事。這原因是在無慧不能抉擇善惡，於戒律有疑的地方也不會弄明白而胡亂妄爲所致。故持戒的人，應當恆常勤求通達離斷常二邊的中道，和佛說的四法印——一切有爲無常，一切有漏皆苦，諸法無我，涅槃寂靜等正知正見的智慧；方能令邪知邪解的惡見，不重生起。是故要想斷除非出離戒禁取的因，和那些隨情去取開遮持犯太過了的過失，都是要靠慧底力量的。

四正念——此與「正知」都是護持戒律的重要條件。若無多大的悲和慧淨，但能依了師的教授去作事，也不會發生甚了不起的過失來。若是失掉了正念，便不能相續億念於戒！於是對戒的防護也漸漸鬆弛，而破戒的緣也會跟了來的。今根據瑜伽師地論聲聞地裏說的「防守正念」和「常委正念」的意義，用譬喻來講，開有三種念：（一）如城前導念——以城牆爲喻。譬護戒人對於取捨等事，應作應止，明記不忘，防守嚴密，毋使於戒有犯。故說這種在前引導防守的念猶如城牆一樣，令他不能違越。（二）如委咐決定念——如委咐他人此事應作或不應作，先要自己心上生起一個決定，然後慎重的委託他人，依然自己已經決定了的所應作事和不應作，一一去辦　受委託的人對這些取捨兩方面的事情當然不再更動，只要依你決定的照辦就是。（三）如截後隨逐念——這是對已經作過的事，若億念是非，便當痛切懺悔，誓心一志毋令再犯：若稍一鬆懈，則往後很多很重的罪也許會犯的。這也

是杜漸防微的一種儀念。譬如跟在我們後面走的盜賊一樣，倘不能截斷他的來路，那末我們就有喪失身命和財物的危險。是故能防惡止非，也全靠這種念力。

這上面說的三種念，無論持戒，習定，修慧——總之修一切善法，都是要靠它們的力量方能成功。

五正知——瑜伽師地論聲聞地中說：「若住若還，正知而住。若少分觀，若多分瞻。若屈，若伸。持僧伽胝，及以衣鉢。若飲，若食，若噉，若嘗。若行，若住，若坐，若臥。若悟寤時。若語。若默。若解勞睡。亦正知而住。」引的這段論文，若想解釋明白，可有十四種差別。現在先以由「依事門」所分別解釋的十種差別來表明一下：

（一）依事正知
- 動業
  - 身——若住，若還。
  - 眼——若觀，若瞻。
  - 一切支節——若屈，若伸。
  - 衣鉢——持僧伽胝，及以衣鉢。
  - 乞食——若食，若飲，若噉，若嘗。
- 住業
  - 身——若行，若住，若坐，若臥。
  - 語——若語。
  - 意——若默。
  - 晝——若悟寤時。
  - 夜——若解勞睡。

次由「依行門」也應住於正知的四種差別，再表明如下：

（二）依行正知
- 何事？
- 何處？
- 何時？
- 行若干事？

前面說的十種業，可以攝在此四種內。此四種，也可在前十種內攝。若對上面說的十種事及四行儀皆能住於正知，則於律儀自不會有違犯的事件發生了。

還有別處說：對於正知，苾芻應當住五種想！那五種呢？如調伏總攝頌說：「苾芻於調伏，學處精勤者，安住五種想：若入聚落中，應如牢獄想。在道場如經，說住沙門想。常於飲食時，當作療病想。處陽若有二，宜興瘡疱想。寢如曠野鹿，興起驚怖想。如是住沙門，離受王受用，不成受欲樂，隨逐乘妙行。」這頌意說：出家人若住聚落——村市中入衆聚居處的時候，應當作牢獄想，生出離心。若在道場時，應想我是佛法中的出家沙門，當求解脫。（如經藏所說有廿二種沙門想，不繁錄。）若受用飲食時，作療饑渴病想；才能對於飲食的美惡不起愛憎等心。若處阿闌若時，對於美惡的聲色貨利不應多看，多聽，多說 多起分別心。應如瞎，如聾，如瘂，好似頭臚髑髏的愚癡人樣方易入道。若睡眠的時候，應作曠野中被傷鹿想，常起驚怖，方不就着睡眠。倘有持戒的沙門常常不離這五種想，就是享受國王所為受的百千種衣服飲食也不會爲過。也不會成爲就着五欲的國王一樣。這是

佛世間解所說的。上面說的這些正念和正知，倘能如法如理地修習，那就決定不致放逸，戒也就自然清淨了。

六慚愧——凡人作了一件惡事，清夜捫心想起來感到是自己的錯誤。在這時候，內心生起底羞恥，就叫做「慚」。又在這同一的事體上，更進一步地又想起對不住他人來，由是生起愧悔，這就叫做「愧」。總之：慚愧的生起不是怕自己的名譽有損，而是畏懼業果而起的。我們持戒的人也是由見到犯戒有過失，將來要受惡趣的苦果；故對於犯罪的事情知是對不起自己而生起羞慚。又由犯戒為佛所呵責，對於佛，天，和受戒的親教軌範并同梵行者而生起愧想，就不再敢犯戒了。

七不放逸——若是「正念」與「正知」能相互而行，就會引生出這條來——不放逸。瑜伽論詳盡地說有五種：一前際俱行不放逸行——是對過去時已所犯戒能如法悔除。二後際俱行不放逸行——是對未來時當所違犯能如法悔除。三中際俱行不放逸行——是對現在時正所違犯能如法悔除。四先時所作不放逸行——是先於未犯戒的時候令以後不犯。五俱時隨行不放逸行——是常存不放逸想，無論一切處，一切時，對於一切事都不令放逸。

若人具足上說七種意樂，不僅護持戒律可以達到無缺無穿漏的清淨圓滿階段；就是對於一切聞思修事，戒定慧學，皆可任意而作，均能成辦，決沒有不能成功的。

海潮音

第五年第六期

中華郵政局特准掛一百六十四號認爲新聞紙類

京師第一監獄演講三皈五戒的利益

源　印

第一章　說明三皈的名義

問曰。『三皈之義若何。』曰。「皈」者。其義有三。云何名三。(一)皈者。「皈投」義。(二)皈者。「皈向」義。(三)皈者。「反本還原」義。由是三義。故名曰「皈」。「依」者。亦有三義。(一)依者。「依賴」義。(二)依者。「依托」義。(三)依者。「知止心定」義是也。

復次「皈依」者。又有三義。何則爲三。(一)『能「皈」者。是身。所「依」者。是心。』(二)『能「皈」者。是身心。所「依」者。是覺智。』(三)『能「皈」者。是身心覺智。所「依」者。是

佛陀戒法』也。今曰三皈者。乃皈依「佛」「法」「僧」是也。則此三種。名曰三寶。夫寶者。世間希有。故名曰寶。大凡世人對於「黃金」「古玩」等寶。必生一種貴重心。今三寶者。何況超出世寶。必當生難遭希有想。當生尊重信仰心。不可妄謗。古人曰。『夫三寶者。千生罕遇。萬劫難逢。皈依者福增無量。禮念者。罪滅河沙。』以此觀之。皈依三寶功德利益。誠為不可思議者也。(右說明三寶的眞義)

『佛』為三界導師。衆生慈父。具四無量心。(慈、悲、喜、捨)一切業障深重苦惱愚癡之衆生。但能發心信仰恭敬。能消一切顚倒。能得大饒益。故當皈依佛寶一也。

『法』即是釋迦牟尼世尊成道後一代應化四十九年中所說之法。幸歷代古德守護。流傳如今。此法非世間有為法。乃出世間無為法。而此一法。統括世間法出世間法。為無上法。無等法曰菩提法。無論上根下智。皆可修行。此法有斷除貪、瞋、癡(三毒)之可能性。能生大智大覺大解脫之本能。能摧滅煩惱障之不動力。有大運載之能力。能運載衆生由三界凡夫地。運至涅槃妙覺地。故當皈依法寶二也。

『僧』有弘佛正法之能智力。能護持佛種久住(世間)不斷。普為世間衆生作廣大福田。世人之所不能忍者。僧能忍之。世人之所不能捨者。僧能捨之。世人之所不能行者。僧能行之。我佛釋迦涅槃。迄今有二千九百五十年。佛法苟不賴僧守護。畢竟無有今日。故當皈依僧寶三也。(以下說明三皈的名相)

第二章　說明三皈的名相

(一)

(一)皈依佛	即	釋尊	……(皈依佛亦求覺悟)	——信
(二)皈依法	即	經藏	……(皈依法亦求修持)	——願
(三)皈依僧	即	比丘	……(皈依僧亦求引導)	——行

(二)

(一)皈依佛	即	心佛	……(自皈依佛)	——本性是佛
(二)皈依法	即	心法	……(自皈依法)	——自性善法
(三)皈依僧	即	心淨德	……(自皈依僧)	——本性清淨

(三)

(一)皈依佛	即	釋迦佛	……(不皈依天神鬼等外道邪師)	……(皈依正師)
(二)皈依法	即	十二份教	……(不皈依外道典籍諸邪法)	……(皈依正法)

(三)皈依僧（清淨僧……（不皈依惡人不正邪友朋）……（皈依聖僧）

(四)

(一)皈依佛 ┐ 　 ┌ 自性覺明……（發無上心）──（信）
(二)皈依法 ├ 即 ┼ 自性善法……（深入經藏）──（行）
(三)皈依僧 ┘ 　 └ 自性清淨……（自覺覺人）──（願）

上來總示三皈名相義竟。以下別示三寶名相。

(一)

(一)佛 ┐ 　 ┌ 釋迦牟尼佛 ┐ 　 ┌ 佛寶 ┐
(二)法 ├ 即 ┼ 四諦法 ├ 為 ┼ 法寶 ├ 是最初三寶
(三)僧 ┘ 　 └ 五比丘 ┘ 　 └ 僧寶 ┘

(二)

(一)佛 ┐ 　 ┌ 眞如本覺了 ┐ 　 ┌ 佛寶 ┐
(二)法 ├ 即 ┼ 眞如本軌持 ├ 為 ┼ 法寶 ├ 是一體三寶
(三)僧 ┘ 　 └ 眞如本圓融 ┘ 　 └ 僧寶 ┘

(三)

(一)佛 ┐ 　 ┌ 刻像圖像 ┐ 　 ┌ 佛寶 ┐（今人所皈依者是）
(二)法 ├ 即 ┼ 黃卷赤軸 ├ 為 ┼ 法寶 ├ 是住持三寶
(三)僧 ┘ 　 └ 剃髮染衣 ┘ 　 └ 僧寶 ┘

(四)

(一)佛 ┐ 　 ┌ 三身十身 ┐ 　 ┌ 佛寶 ┐
(二)法 ├ 即 ┼ 二空理等 ├ 為 ┼ 法寶 ├ 是大乘三寶
(三)僧 ┘ 　 └ 三賢十聖 ┘ 　 └ 僧寶 ┘

(五)

(一)佛 ┐ 　 ┌ 丈六金身 ┐ 　 ┌ 佛寶 ┐
(二)法 ├ 即 ┼ 四諦十二因緣 ├ 為 ┼ 法寶 ├ 是小乘三寶
(三)僧 ┘ 　 └ 四果十向 ┘ 　 └ 僧寶 ┘

(六)

(一)佛 ┐ 　 ┌ 法報應身 ┐ 　 ┌ 佛寶 ┐
(二)法 ├ 即 ┼ 教理智泯 ├ 為 ┼ 法寶 ├ 是別相三寶
(三)僧 ┘ 　 └ 三乘階級 ┘ 　 └ 僧寶 ┘

以上總示三皈依及三寶名相義竟。以下說明五戒。

第三章　說明五戒義相

(一)戒殺害……不殘殺是仁愛慈悲主義

云何『不殘殺是仁愛慈悲主義』曰。殺者。謂傷害一切有情（不限人類凡有知覺性皆屬）身體。斷有情生命是也。無論自殺。或教他人殺。總名曰殺。殺之皆不相應行。皆犯殺戒。能持不

殺戒。是清淨因。生生世世受福無量感無病果。

佛言『殺生之人。有二種果報。或現在。或未來。(一)者。多病。(二)者。短命。』以是因緣。故當戒殺。……殺是性戒

(二)戒偸盜……不偸盜是義利主義

云何『不偸盜是義利主義。』曰。偸者。謂詐騙潛竊。盜者。謂強劫豪奪是也。凡他人之物。必依正義而取之。不得非法而取。不與而取。無功而取。無論自偸取。或教他人偸取。皆不相應行。總名曰取。皆犯偸盜戒。能持不偸盜戒。是清淨因。生生世世。感倉庫豐盈。多饒財寶。不遇盜賊。不受貧窮之果。

佛言『偸盜之人。有二種果報。或現在。或未來。(一)者。貧窮逼迫。(二)者。償他夙債。』以是因緣。故當戒偸盜。……

……盜是性戒

(三)戒邪淫……不邪淫是禮節主義

云何『不邪淫是禮節主義。』曰。淫者。指男女牉合之事。謂之淫。凡不正潔之牉合。名曰邪淫。無論自作。或教他人作。皆不相應行。總名邪淫。皆犯邪淫戒。復次淫有二種義。(一)『不非人淫。』除正式夫妻外。乃至男與男。女與女。及一切畜生等。皆不得淫。(二)『不非器淫。』除夫婿妻妾外之男女根外。若自身。若內外物。皆不得淫。能持不邪淫戒。是清淨因。生生世世。感賢良妻妾。獲如意眷屬之果。

佛言『邪淫之人。有二種果報。或現在。或未來。(一)者。妻不貞良。(二)者。得不隨意眷屬。』以是因緣。故當戒邪淫。……

……淫是性戒

(四)戒妄語……不妄語是誠信主義

云何『不妄語是誠信主義。』曰。妄語者。乃指以術欺人。以言詐人。語不眞實。傳作虛妄之謂。無論自作妄語。或教人妄語。皆不相應行。總名曰妄。皆犯妄語戒。能持不妄語戒。是清淨因。生生世世。感衆人愛敬。舌根清淨。聲音閒雅之果。

佛言『妄語之人。有二種果報。或現在。或未來。(一)者。言無信受。(二)者。常被人欺辱。』以是因緣。故當戒妄語。……

……妄語之戒罪兼性遮

(五)戒飲酒……不飲酒是調善身心主義

云何『不飲酒是調善身心主義。』曰。酒之一法。關於「生理」，「心理」，「衛生」，及「耗失光陰」，「消費財物」，「損失名譽」，等等。有重要密切之關係。乃至久之則成爲惡習。或因酒與人衝突。甚至因酒造出一切非法。夫酒之

害多。也能持不飲酒。戒是清淨因。生生世世。感智慧精明。無諸顛倒之果。

佛言。『飲酒之人。有二種果報。或現在。或未來。(一)者。因酒昏迷。造諸惡業。(二)者。因酒衝突。遭諸怨尤。以上約現在說。約未來說。(一)者。因酒造業。墮諸惡道。(二)者。酒能迷性。無智愚癡。』以是因緣。故當戒飲酒。…………飲酒之戒非兼性遮

第四章　結勸信行

佛法無他難也。所難者。信心難起。但能生信。畢竟能悟入佛法大海。所謂佛法大海。惟信爲能入也。是以信心成就。堪可受法。自古至今。未有不信佛法而明佛理者。換言之。亦未有了明佛理而不信佛法者也。然信而不行。亦不能受益。夫信尤爲易。行之尤爲難也。然今學佛之人。能信而不能行者多矣。欲求信而且行者。實難乎其人矣。故佛法大旨。端在信行。夫信不行者。喩如登堂未入室。然有信而無行之人。如癡人之說夢。但今既信仰三寶。受持五戒。必當眞實行之。乃可得能超脫一切。成就一切。若能如是。雖現前不能成就菩提。亦幾近之耳。今之所謂行者。不在他種。戒法是也。詳夫戒爲六波羅密之一。萬行之首也。佛經云。『戒爲無上菩提本。』又云。『戒能生定。』由斯觀之。戒之一法。功莫大焉。然夫未有信受佛法而不持戒者。亦未有不持戒而能成就道業者。更未有不持戒而能成佛者。是故戒之一法。爲入道之初門。成佛之正因也。

昔優波離尊者結集律藏。亦是爲末世衆生有修持之準繩。無墮落之患虞。以此戒法。化導羣品。普爲衆生慧命之宏基。菩提心之靈苗是也。然戒雖有多品。總之不外乎「殺」「盜」「淫」「妄」「酒」之五種。而此五種。爲戒根本。若能行持此五戒。則所有一切「貪」心「癡」心「愛」心「無明」心。不期而自然解脫也。所有「智慧」及「善法」亦不患不顯發也。進而言之。妙莊嚴域。亦不患不能頓入也。

復次戒者。乃對除一切惡法之眞淨善法是也。若能依此法而修之。則能頓斷諸惑。頓出生死。大凡學佛之人。半途發生瘋顚迷惑。諸出諸惡業法者。皆不持戒之故也。是故學佛反成魔。解脫還受縛。而今皈依三寶。喩如獲有路單。持戒猶如途程。成佛譬喩到家。是以既想歸家。必先貴乎行。然雖有家可歸。不行亦是無益。只可圖其言說而已矣。夫戒法者。喩如具有大力之寶車。吾人乘此車乘。畢竟無危無險。安穩歸家。

以上諸說。不過以譬喻言詞顯示戒之功德能力。說明持戒之利益而巳。然此亦非妄說者也。古人曰。『百家之鄉。十人能持五戒。則十人淳謹。百人修十善。則百人和睦』以此可見持戒之功德利益。不在少分。既如是。吾人當修之也。然今能以此風教傳遍於世界。則仁者萬萬。慈育大千。夫既十人持戒利益如是。由此類推之。一國國民若能持五戒。必定能去一國惡。能泯一國競爭。然一國紛競既息。必定能息於百國。如是展轉傳佈。推至於全國世界。五濁惡世。將變轉爲極樂淨土。但今欲求達到圓滿目的。首當皈信三皈。受持五戒。否則。必不能達也。

（完）

中華民國郵務局特准掛號認為新聞紙類

辛酉初夏 第六期

海潮音

曾熙題

天台山國清講寺辛酉春期同戒錄序

顯蔭

蓋聞千華臺上。舍那現淨滿之報身。百億國中。釋迦誦金剛之寶戒。正法因而久住。佛日於以常昭。良以尸羅波羅密。爲萬善之元機。波羅提木叉。乃羣生所依怙者也。由什師譯述。以還佛法盛行於東土。自宣祖宏敷而後。律門大啟於南山。鄭重如斯。由來尚矣。天台上應列星。下臨無地。應配天於唐典。齊峻極於周詩。物華天寶而祥瑞著焉。人傑地靈而大法興焉。以故梵宇琳宮。東西相望。鐘聲磬韻。彼此互聞。而國清爲尤著。國清之建。肇始於隋智者大師。伽藍之興。繼美於清寶林珍祖。宏宗演教。大暢眞風。說戒開壇。聿遵佛制。開道場之壯麗。浥甘露之潺湲。誠不可得而思議焉。惟我昭公老和尚。素嫻經律。篤好禪觀。參本來之面目。妙體如如。究向上之綱宗。心源了了。任維那以助道。惡辣楗椎。布施不少。受衣法而傳承。禪悅滋味。造詣良深。茲逢七秩壽辰。具演三壇聖戒。懿歟金仙難老。壽日月而大放光明。善哉寶戒親宣。俾善信以咸叨利益。晚遠處四明之城。遙爲九如之祝。抃敢爲法會諸新學菩薩告曰。知識難親。戒法難聞。遇殊勝緣。生殷重心。夫戒法雖有沙彌比丘菩薩之次第。輕重開遮止作之不同。而要不外乎一心。心本非相。戒亦是名。若能識心於非相之相。守戒於無持之持。則嚴持一戒。一戒具足衆戒。畢持衆戒。衆戒攝歸一戒。不染不著。是名不壞毘尼。無色無形。斯爲無作戒體。是故攝律儀而罪藪空。攝善法而惡源絕。清淨本然。周徧法界。一切衆生。同歸解脫。攝三聚於一心。似浮囊之渡海。皈一心於九品。如遊子之思家。庶幾三寶隆崇。不愧圓頂方袍之佛子。九蓮燦爛。預培花開見佛之勝因。是爲序。

民國辛酉仲春之吉

第五年第二期

海潮音

中華郵政局特准掛號認爲新聞紙類

百論之一切善法戒爲根本義

佛學院月試　觀　空

嘗聞如來一代之遺教、可以化制二教而攝之、化教者、大小即經論所詮定慧法門是也、制教者、即大小乘律所詮戒學法門是也、而制教則以戒爲宗焉、謂戒行發᠎身、則定慧自立、故先持戒以制禁業非、後修定慧而斷伏煩惱、煩惱盡則善法乃圓、善法圓則菩提斯證矣、斯即百論一切善法戒爲根本義所由來歟、所謂一切善法者、倘非惡法而言也、然善惡之法無量、約以淺深而論之、淺者五逆十惡之惡、五戒十善之善、深則大乘有所得心、猶爲惡法、必至心無所得、方能究竟善法矣、今云一切善法者、總不外乎惡止善行之法也、夫修善之法甚廣、何僅以戒爲根本、良由趣菩提之道、必具善法資糧、而尤以專精戒律、爲能行之足也、亦如欲渡海者、必須保護浮囊、故欲證道者、必須嚴持戒律、是三乘聖道、唯戒爲基、二死苦海、匪戒莫渡、即以此戒爲入道次第、所謂由戒生定、因定發慧、亦由行而解、由解而證、以此戒法、則爲疾趣無上菩提、則戒即止義、謂止一切惡法、而行一切善法也、但戒法無量、廣攝有三、一攝律儀戒、一切諸惡、皆悉斷捨故、是惡止也、二攝善法戒、一切諸善、皆悉修行故、是善行也、三攝衆生戒、荷負衆生、偏施利益故、是饒益有情也、既惡止則捨罪、善行則修福、若能依佛律制、則知罪福本空、不但依福而捨罪、宜應依空而捨福、是謂持不落二邊、從容中道之戒、而可攝百論捨罪一品之義也、又百論十品、首捨罪福以明依福捨罪、仍空捨福、二破神一品、明衆生空、破一品下、辨於法空、後破空一品、明空病亦空、是能所俱寂、緣觀雙亡也、若依戒而得無漏慧、則我法二空亦無、是戒之無漏學、亦可攝百論之一切皆空也、倘能修一戒即具無量戒、融無量戒而爲一戒、亦如三千匪出一念、一念不外三千、長短無礙、生佛平等、即諸佛法藏之玄旨、亦攝於是矣、由斯觀之、戒法之尊特、誠牟尼之莫比、宜乎百論以戒爲一切善法之根本者矣、

中國戒律宏傳概論

葦舫

一、序起

中國戒律，雖有兩千年的歷史，而眞正有人能依律實行者，可謂「鳳毛麟角」，絕無僅有的了！但古人雖不能事事皆遵律條，如法行持；然於不殺、不盜、不淫、不妄語、不飮酒等等根本戒，即普通所稱之性罪戒，尙能堅白不犯，如法受持。惜至今日，僧伽窳腐，綱紀淪亡，習尙虛僞，就如江河日下，愈趨愈非了！微細戒相，固不待言，即根本之不殺、不盜、不淫、不妄語、不飮酒（吃煙同）等大戒，除潔身自好行解相應之少數大德外；而大多數一般庸行者流，受戒既未如法（指普通言），受後又不參師，茫無所棄，若大海之舟，無所歸趣。故上焉者，入叢林數載，任一事半職，即可充一寺之主持；下焉者，則流身應赴，作經懺佛事，以鬼混光陰。但以學無所承，法無所受，虛名佛子，而行同俗人，一旦環境稍順，地位較高，得意忘形，破法毀戒，穢業

汚行，妄霑法位，甘墮無間。此近年來佛法之所以不振而僧伽之所以受社會之輕毀者也！

復次，中國僧制，自唐以還，講經則有講寺，研律則有律寺，參禪則有禪寺，各司其事，以收專功，法至良善，然至明淸以降，及至晚近，各處禪林講寺，以住持三寶者無識，不知職守，違棄祖規，因盲引盲，互相標榜，崇尙傳戒，行非所學，多不如法；故結果雖名傳戒，而終無戒可傳，春風一度，等同兒戲。甚之者，亦有爲某某亡僧傳冥戒等。嗚呼！比丘戒命誰卽捨；而受戒者，必從具戒之比丘得戒，律有明文！今彼亡者，自身旣非比丘，而受戒者，何能從彼乞得淸淨戒體耶？吁！盲無慧目，漫無所曉，斷衆生之慧命，喪菩提之種子，莫此爲甚！

復次，中國戒律之宏傳，其間變遷，頗多足述；卽晚近禪講等寺傳戒，亦自有其依據焉！茲分述之：

一、戒律之名義

欲言戒律宏傳之演變，必先定其名義。但戒律之名義，在梵文有多種釋義。中國律宗疏家，如南山、相部、東塔，皆依大毗婆沙論，然間亦有不同。

一、毗尼：此云律，或云調伏，亦云善治。律者，法也。調伏者，世親攝論云：「調者和調，伏者制滅。」卽調和控御身語七業，制伏諸惡行也。又如玉篇云：「調練三業，制伏過非」是

也。善治者，謂此戒能善治一切過患，除伏諸非。以吾人輪轉六道，起惑造業，受大苦蘊，無有出期者，即因無戒爲其堤塘耳！反之者，若由清涼之戒，治伏身心，則一切過患曷克得生，而生死亦由玆免矣！

二、婆羅提木叉：此云別解脫，謂於身口意三不善業，而別別防非解脫也。四分含註戒疏云：「道戒名解脫，事戒名別解脫也。」律宗綱要云：「隨分解脫，解脫是果，因中說果。」

三、尸羅：此翻爲戒，戒義訓警，戒通善惡，善戒防非，策三業故。亦名清涼，謂惡能令身心熱惱，戒能令身心安適也。大毗婆沙論云：「戒有多異名，……或名爲足，或名爲筴。」又開宗記云：「尸羅者，是頭首義，如有頭首，即能見色、聞聲、嗅香、嚐味、覺觸、知法。有尸羅者，即能見四聖諦色，聞未曾有名身等身，嗅二十七覺分華香，嚐出家遠離三菩提寂滅味，覺靜慮解脫等持等至觸，知蘊處界自相法。」

上文三義，皆就其一部分而言。故道宣律師謂戒名尸羅，此從體說；戒名木叉，是舉果說；戒名毗尼，此從用說。以及從功能對治立名不等。

三、戒律之翻譯

（一）戒律翻譯之先河

戒律之名義，已略如上言。但戒律最初傳入我國者，當以曇柯迦羅譯僧祇戒心始。梁僧傳云：

> 曇柯迦羅，此云法時，本中天竺人。……以魏——曹魏——嘉平中至雒陽。於時魏境雖有佛法，而道風訛替；亦有衆僧未稟歸戒，正以剪落殊俗耳！設復齋懺，事法祠祀。迦羅既至，大行佛法。時諸僧共請迦羅譯出戒律。迦羅以律部曲制，文言繁廣，佛教未昌，必不承用，乃譯出僧祇戒心，止備朝夕。更請梵僧，立羯磨法，中夏戒律始自乎此。

其次，則爲曇帝所譯之曇無德羯磨戒本。但曇帝爲安息國沙門，以魏正元之中，來遊雒陽，譯出曇無德羯磨。故我國創始受戒，有謂從僧祇戒心；或說從曇無德羯磨，即緣上二說而來也。然定賓律師四分戒本疏中，則與此稍異。謂：「昔漢明帝永平十年，迦葉摩騰遊化此土，度人出家與剃度，已披著縵條，唯受三歸五戒。至漢靈帝凡一百年，僧數不滿，不得受具。靈帝以後，北天竺有五沙門，創與此方五人授戒，支法領口誦戒本一卷，今時古戒本是也。後至曹魏嘉平二

年，得梵僧十八人，重受具戒，此即大僧授戒緣也。漢末魏初，復有東天竺尼與尼受戒。」據此我國戒律翻譯，則又從支法領口誦戒本始，按支法領，梁高僧傳中，謂為廬山慧遠弟子，因奉遠命，往西域尋求衆經，踰越流沙，曠歲方返。現藏中佛陀跋陀那所譯之有名六十華嚴，即領在于闐所得之前分三萬六千偈本。前口誦戒本之支法領，與此支法領時紀相隔百有餘年，故吾竊恐前之支法領為法時之誤也。否則殆為兩人耳！然考道宣律師行事鈔中，述戒律翻譯之始，亦謂為曇柯迦羅，其史實全與梁僧傳同，而不載支法領其人。故中國戒律之翻譯，應以僧祇戒心為其先河也。

（二）十誦律之翻譯及其事實

一、十誦律之與羅什法師

小乘戒律最初結集者，唯八十誦律，後因部執分裂，乃有五部、十八部、五百部等。然戒律傳來中國者，所謂四律五論。四律者：十誦律、四分律、僧祇律、五分律是也。五論者：毗尼母論、摩得勒伽論、善見毗婆沙論、薩婆多毗婆沙論、明了論是也。

十誦律之翻譯，雖由弗若多羅、曇摩流支，而集其成者，則不能不推功於羅什。蓋以羅什未來中土之先，即從卑摩羅叉學十誦律。後入秦地，經論次第譯出，獨律部尚付缺如；故當弗若多

羅始至關中，羅什即殷請與譯十誦。梁高僧傳云：

> 弗若多羅，此云功德華，罽賓人也。少出家，以戒節見稱，備通三藏，而專精十誦律部，爲外國師宗，時人咸謂已階聖果。秦弘始中，振錫入關，秦主姚興，待以上賓之禮。羅什亦挹其戒範，原相崇敬，先是經法雖傳，律藏未闡；聞多羅既善斯部，咸共思慕。……秦弘始六年十月十七日，集義學僧數百餘人，於長安中寺延請多羅誦十誦梵本，羅什譯爲晉文，三分獲二，多羅遘疾，奄然棄世。

即十誦翻譯泰半，而多羅中途棄世，當時人士，深恐十誦廢棄，哀悼之餘，焦慮萬狀，故曇摩流支初達關中，廬山慧遠即遣書通好，秦主姚興敦請繼譯十誦。佛祖通載云：「會沙門曇摩流支至，亦善毗尼。匡山遠公聞而喜，走書關中，勸流支出其律足成之，流支乃與什公譯而終焉！」又梁僧傳中，謂「曇摩流支，此云法樂，西域人也。……流支既得遠書，及姚興敦請，乃與什共譯十誦都畢，研詳考覈，條制審定，而什猶恨文煩未善。既而什化，不獲刪治。」故十誦律之譯業，其顚沛流離，可謂極矣！初弗若多羅以譯業半道而死，殆曇摩流支譯畢，而羅什又未及改善，即已物化。嗟嗟！成事匪易，千載下之讀誦此律者，回溯前人之艱辛，能不感痛涕泣耶？

二、十誦律之與卑摩羅叉

十誦譯後，流行頗廣。先是羅什學十誦律於卑摩羅叉，卑摩羅叉之來華，即因「聞什在長安

大弘經藏。羅叉欲使毗尼勝品，弘布東國。於是杖錫流沙，冒險東渡。秦弘始八年，達自關中，什以師禮敬待，叉亦以遠遊欣然。及羅什棄世，叉出遊關左，逗於壽春，止石澗寺，律徒雲集，盛闡毗尼。羅什所誦本五十八卷，最後一誦，明受戒法，及諸成善法事，逐其義要，改名善誦。叉後賫往石澗，開爲六十一卷。最後一誦，改爲毗尼誦，故猶二名存焉。」（梁僧傳）即十誦律，原爲五十八卷，而現時藏中所存六十卷本，乃卑摩羅叉，開廣最後之善誦，而爲毗尼誦（今藏中十誦律，五十九卷、六十卷、六十一卷即此誦也）。十誦前後經此四大師之努力，始成善本。而什師臨滅猶念念以十誦未得改善爲恨者，可見古人爲法之切心願之深也。

（三）四分律之翻譯

四分律之譯主佛陀耶舍，羅什在龜茲時，曾從其受學焉！後佛陀耶舍至姑藏（今肅州雍州之間），秦主姚興因羅什之請，兩發信使往迎。梁僧傳云：

佛陀耶舍，此云覺名，罽賓人。……後至沙勒國，國王不悆，請三千僧，耶舍預其一焉！時太子達磨弗多，此云法子。見耶舍容服端雅，問所從來，耶舍酬對清辯，太子悅之，仍請留宮內供養，待遇隆厚。羅什後至，復從舍受學，甚相尊敬。什既隨母還龜茲，耶舍留止。

後什入長安，聞舍至姑臧，勸請姚興迎之。興未納。頃之，興命什譯出藏經！什曰：「夫弘宣法教，宜令文義圓通。貧道雖誦其文，未善其理，唯佛陀耶舍，深達幽致，今在姑臧，願詔徵之。一言三詳，然後著筆。使微言不墜，取信千載也。」興從之。——梁僧傳——後耶舍至長安，別立院處，供養殊俗。先是耶舍誦曇無德律。司隸校尉姚爽，疑其遺謬，乃試耶舍，令誦羌籍藥書，可五萬言，經一日，乃執文覆之，不誤一字，衆服其強記。於弘始十二年，與竺佛念，譯四分律，道含筆受，閱三年始成，凡四十四卷，後開爲六十卷。

然此是廣律，所謂戒經是也。吾國平常半月半月誦習之戒本，略文戒相；相傳四分戒本，只正宗分，至曇無德尊者，始於前後撰歸敬流通二分。第我國歷來譯此戒本，亦有差異。按定賓律師，謂漢靈帝時，支法領曾譯此律，俗稱之古戒本是也。但未譯歸敬序。殆秦佛陀耶舍譯廣律時，乃重校譯，始於戒本首，加歸敬序。至元魏時，慧光律師，又刪改之，仍存歸敬。至齊代法願律師，勸廣律又出一本，除其歸敬。今日流通戒本，三分具足，佛陀耶舍所譯之戒本也。

（四）僧祇律之翻譯

其次，即僧祇律之翻譯。但僧祇律之譯業，其因緣殊神異。蓋佛陀跋陀羅來華，本與羅什友善，其不能容於羅什之門者，即因其過於孤高，遂不能相安。觀其語羅什云：「君所譯，不出人

意，而致高名何耶？」什曰：「吾年老故爾，何必能稱美談！」其後與什數數問答，二者之見地，時相左右。如什問佛陀跋陀羅云：「法云何空？」答曰：「衆微成色，色無自性，故唯色常空。」又問：「既以極微破色空，復云何破一微？」答曰：「以一微故衆微空，以衆微故一微空。」時寶雲譯出此語，不解其意，道俗咸謂賢之計，微塵是常。後長安僧，請復更釋，賢曰：「夫法不自生，緣會故生，緣一微故有衆微，微無自性，則爲空矣？寧可言不破一微，常而不空乎？」兩者之意見參差，於此可見一斑！

後因細故，遂不見容。梁僧傳云：「佛陀跋陀羅語弟子云：『我昨見本鄉，有五舶俱發。』……有一弟子因少觀行，自言得阿那含果。」羅什之門，卽藉此故，大放流言，謂將對於跋陀羅等，有不測之舉，因是衆乃星散。時僧䂮、道恒等(羅什弟子)謂跋陀羅曰：「佛尚不聽說己所得法。先言五舶將至，虛而無實。又門徒誑惑，互起同異。既於戒律有違，理不同止，宜可時去，勿得停留！」佛陀跋陀羅曰：「我身若流萍，去留甚易，但恨懷抱未伸，以爲慨然耳?!」遂與弟子慧觀等飄然南下。後姚興聞去悵恨，乃謂道恒曰：「佛賢沙門，協道來遊，欲宣遺敎，緘言未吐，良用深慨！豈可以一言之咎，令萬夫無導。」因敕令追之。」卒不果還。至匡山，慧遠甚高之，並請譯禪經數種。後至江寧，宋王劉裕請至京都，駐錫謝司空道場寺，旋譯六十華嚴。其時適法顯法師循海道東歸至青州，所攜帶之梵本經甚多，聞佛陀跋陀羅開譯場於京師，乃湍往京師，

就跋陀羅翻譯。僧祇律，卽其譯業中最首之成績焉！但僧祇之梵本，乃法顯法師得之於中天竺摩竭提波連佛邑阿育王塔南天王寺者。

蓋此因緣時節，若有神遇！非然者，佛陀跋陀羅之南渡，法顯法師之東歸，不期冥合，何因緣相契若是歟？抑大法之應運東被歟?!

僧祇戒本，梁時曇柯迦羅曾有僧祇戒心之譯。但現時流通之僧祇戒本，乃佛陀跋陀羅與法顯法師譯僧祇廣律時所出之戒本。蓋此爲第二譯也。

（五）五分律之翻譯

五分律之東被，雖爲佛陀什等翻譯，其功不能不推法顯法師。吾人滿腔熱忱，千輕下誦讀此律，遙想法師之艱辛，能不肅然起敬乎?!爰法師之越流沙西渡，其於道途之悽慘，上無飛鳥，下無走獸，四顧茫茫，莫測所之；唯視日以準東西，人骨以標行路耳！屢有熱風惡鬼，遇之必死。(用梁僧傳語)一往直前，毫不畏縮，所謂「任緣委命」，其毅力果敢，爲法忠勇，有足多者。及至獅子國(今錫蘭島)而先與法師同行十餘人，或亡或留，零落殆盡，唯法師孤身萬里，「任緣委命」，顧影唯己，常懷悲慨。一日忽有商人以晉地一白團扇供養，不覺悽然下淚！其境遇之悲慘，志願之堅絕，誠足以動天地，泣鬼神；吾人至今讀其言，猶怦怦無已也。復留二載，乃得彌沙

塞部五分律及長雜二阿含等。法師返國後，即往京師，就覺賢共譯僧祇律等。惜天不假年，五分律梵本，未及翻譯，而法師已入滅矣！後有罽賓沙門，佛陀什此云覺壽，來宋（劉宋）至揚州，精於五分律，因請翻譯。於宋景平元年十一月集於龍光寺，譯爲三十四卷，並出戒本一卷。而法顯三藏之業，因以告成，於是中國之律典，始克粗備也。

（六）五論之翻譯

五論者，所謂毗尼母論、薩婆多部毗尼摩得勒迦論、善見律毗婆沙論、薩婆多毗婆沙論、律二十二明了論。但印度部執分裂後，各部解釋律典者，尚不止此數，然東土僅傳此五論耳。

一、毗尼母論：此論宗薩婆多，譯有八卷，相傳失譯人。

二、薩婆多部毗尼摩得勒迦論：亦宗釋薩婆多部律，我國劉宋時。天竺沙門僧伽跋摩（此云衆鎧）譯有十卷。

三、善見律毗婆沙論：此論宗釋四分律，我國蕭齊時，僧伽跋陀羅譯有十八卷。

四、薩婆多毗婆沙論：宗釋十誦律，我國譯有九卷，失譯人名。

五、律二十二明了論：此爲正量部律論，爲天竺沙門弗陀多羅著，我國陳眞諦譯於廣州，計有十卷。

（七）一切有部律之翻譯

其次，即義淨三藏所翻譯之根本說一切有部律，界百餘卷。宋高僧傳云：

釋義淨，字文明，姓張氏，范陽人也。髫齔之時，辭親落髮，遍詢名匠，廣探群部，內外閑習，今古博通。年十有五，便萌其志，欲遊西域，仰法顯之雅操，慕玄奘之高風。……咸亨二年，年三十有七，方遂發足。……鷲峯鷄足，咸遂同遊，鹿苑祇林，並皆瞻矚；諸有聖迹，畢得追尋。經二十五年，歷三十餘國，以天后證聖元年乙未仲夏，還至河洛，得梵本經律論近四百部，合五十萬頌。金剛座眞容一鋪，舍利三百粒。天后親迎於上東門外，諸寺緇伍，具幡蓋歌樂前導，敕於佛授記寺安置焉！初與于闐三藏實叉難陀翻華嚴經，久視之後，乃自專譯。……淨雖遍翻三藏，而偏攻律部，譯綴之暇，曲授學徒，凡所行事，皆尙急護，括囊漉穀，時異常倫，學侶傳行，遍於京洛，美哉！亦遺法之盛事也。

即義淨三藏雖遍翻經律論，而其志則在專弘律部，故就師之譯業觀之，「都翻出五十六部，二百三十卷。」而律部即佔一百六十七卷之多，數列如下：

根本說一切有部毗奈耶五十卷，

根本說一切有部苾芻尼毗奈耶二十卷，

根本說一切有部毗奈耶雜事四十卷，
根本說一切有部毗奈耶破僧事二十卷，
根本說一切有部尼陀那目得迦各五卷，
根本說一切有部百一羯磨十卷，
根本薩婆多部律攝十四卷，
毗奈耶頌三卷。

但義淨三藏對當時律家制度，頗爲不滿，所謂「部別之義不著，許遮之理莫分」者也。苦以中國僧制，上自出家受戒，下自起居飲食，許多皆與律制不合，即以敷具禮拜一端而言，如寄歸傳云：

> 禮拜敷其坐具，五天所不見行；致敬起爲三禮，四部罔窺其事。……其坐具法，割截爲之，必須複作，制令安葉，度量不暇詳悉。其所須者，但擬眠臥之時，護地氈席；若用他物，新故並須安替；如其己物，故則不須，勿令污染，虧損信施，非爲禮拜。南海諸僧，人持一布，長三五尺，疊若食巾，禮拜用替膝頭，行時搭在肩上，西國苾芻來見，咸皆莞爾其笑也。

此不過舉其一例也。又如云：

出家皆由公度，既蒙落髮，遂乃權依一師。師主本不問其一遮，弟子亦何曾請其十戒？未進具來恣情造罪，至受具日，令入道場，律儀曾不預教，臨時詎肯調順？作持之道固不然矣！

復次，再就師著作中觀之，如寄歸傳多是考覈印度當時僧伽制度，一一寄歸，以資華夏。其為法忠誠，希有希有。故至師我國戒律始獲大備。今將律藏翻譯次第，略表如左：

律名	卷數	譯者	年代
僧祇戒心	一卷	曇柯迦羅	魏嘉平年中
曇無德羯磨	一卷	曇帝	魏正元三年
十誦律	六十一卷	羅什等	秦弘始三年
四分律	六十卷	佛陀耶舍	秦弘始十二年
僧祇律	四十卷	佛陀跋陀羅	東晉義熙十四年
五分律	三十卷	佛陀什	宋景平元年
毗尼母論	八卷	失譯人	

毗尼摩得勒迦論	十卷	僧伽跋摩	劉宋時
善見毗婆沙論	十八卷	僧伽跋陀	蕭梁時
薩婆多毗婆沙論	九卷	失譯人	
律二十二明了論	一卷	眞諦譯	陳天嘉年中
一切有部苾芻尼毗奈耶	二十卷	義淨譯	唐神龍年中
一切有部毗奈耶雜事	四十卷	義淨譯	唐神龍年中
一切有部毗奈耶破僧事	二十卷	義淨譯	唐神龍年中
一切有部尼陀那目得迦	各五卷	義淨譯	唐神龍年中
一切有部百一羯磨	十卷	義淨譯	唐神龍年中
薩婆多部律攝	十四卷	義淨譯	唐神龍年中
毗奈耶頌	三卷	義淨譯	唐神龍年中

四、戒律宏傳之演變

(一) 中國受戒之創始

戒律之翻譯，已於上述。但中國創始受戒，據律宗疏家所云，謂漢明帝永平十年，迦葉摩騰遊化此土，度人出家，傳受三皈五戒，披著縵條。至漢靈帝，凡一百年，僧數不滿，不得受具。靈帝以後，有北天竺沙門，創與此方五人授戒，至曹魏時有天竺沙門曇柯迦羅譯僧祇戒心；曇帝譯曇無德羯磨戒本，此爲中國有律之始。後復得梵僧十人，重創受戒，及天竺尼與尼受戒。至劉宋時，復有獅天國（卽今錫蘭島）鐵薩羅等來華，重爲此方人受戒。故初期受戒，有謂依僧祇戒心。或謂從曇無德羯磨戒本。或謂正受戒依曇無德戒本納體，隨行卽奉僧祇戒心，如律宗綱要云：「納得戒體要由羯磨，羯磨卽行曇無德部。是故震旦初受戒事，納四分體；至隨行事，且奉僧祇。」諍論紛紛，至今未已。

綜之，初期受戒，因廣律未出，而奉行者，無所準鵠。故受戒者，或因梵僧所宗部派不同，或受時依四分羯磨，但奉行時則依僧祇戒本也。因此故不能武斷初期受戒，單獨專依某律或何部派也。

（二）諸部律之興替

一、十誦律之獨盛時代

十誦譯後，盛極一時，此實得力於卑摩羅叉也。蓋十律誦傳播，雖因羅什勢力使然，而卑摩羅叉敷演南北，其功獨多。梁僧傳云：

羅什棄也，叉乃出關左，逗於壽春，止石澗寺，律徒雲聚，盛闡毗尼，……南適江陵，於新寺坐夏，開講十誦。概通漢言，善相領納，無作妙本，大闡當時。析文求理者，其聚如林；明條知戒者，數亦殷矣！律藏大弘，叉之力也。

準此以言，則十誦律之能行化南北者，全賴羅叉弘演之力。繼羅叉而起者，則爲慧猷、僧業等。慧猷爲羅叉之弟子，僧業則爲羅什之門人，一時律匠輩出，著疏蔚集，十誦因此大弘矣！但此時最可注意者，即四分、僧祇、五分律等。以四分、僧祇、五分，雖較十誦翻譯爲後，然相去之時間，則甚低微。今以圖比較如左：

律名	卷數	譯者	年代
十誦律	六十一卷	羅什等	弘始三年（四〇一）

僧祇律	四十卷	佛陀跋陀羅	東晉義熙十四年（四一八）
四分律	六十卷	佛陀耶舍	弘始十二年（四一〇）
五分律	三十卷	佛陀什	宋景平元年（四二三）

上列十誦律之翻譯，由弘始三年開始；而僧祇律，則義熙十四年，四分律，則爲弘始十二年。此三律之譯業，相去甚近。然四分律雖亦在秦翻譯，恐爲羅什以後之事。蓋羅什之死，諸傳記載不一；有弘始七年、十一年與十五年之別。據通常之歷史，如果梁僧傳以及宗統編年，則均謂在十一年也。但四分之翻譯，則爲十二年，故吾恐爲什師滅後之翻譯。至於五分則又較遲耳！

按上四律之翻譯，前後相隔不及三十年，故十誦雖盛行一時，如慧皎所謂：「雖復諸部皆傳，而十誦一本，最盛東國。」可知餘部雖不若十誦盛行，而亦與十誦並傳也。

復次，道宣律師更謂十誦之傳播南方，雖因卑摩羅叉，而廬山慧遠大師之贊助，功實居多。由此亦可知十誦之過去光榮，與當時之權威矣！

二、僧祇律與十誦律之對恃

僧祇律之譯者，佛陀跋陀羅；與十誦律譯者羅什，原成兩大系。且僧祇律之譯地爲劉宋與姚

秦形成南北，故僧祇一出，則盛行江南，無形之中，與北方之十誦，遙成對壘矣！

繼佛陀跋陀羅而起者，則又有慧觀、道營、慧詢等。此上諸師，皆僧祇之宗匠，其中尤以慧觀努力獨多。蓋慧觀待佛陀跋陀羅年月最久，且爲佛陀跋陀羅之忠實弟子。當佛陀跋陀羅被秦僧僧祇等擯逐時，慧觀始終相隨，及至與佛陀跋陀羅南下，餘均星散！卒能佐成佛陀跋陀羅之功業，成爲律宗之中堅者，其功亦云偉矣！

至南北朝中葉，四分漸盛，僧祇之弘布，惟局屈關中，殆至洪遵律師入關一呼，四分大唱，而僧祇律，遂萎頹不振矣！

三、四分律之突起

律部次第譯後，宏敷最盛者，唯十誦僧祇兩律而已！其五分律譯後，發展如何，因史乘簡略，無從考知。但依五十推想，五分律翻譯較後，其部派論著，又未東傳；轉視十誦僧祇等，皆有遜色。矧五分雖爲法顯法師得之於獅子國，而翻譯則在法顯寂滅以後，且譯者佛陀什之功業命名，又不及羅什覺賢之宂赫當時，故其譯後，不能與十誦僧祇並駕齊驅者，亦時勢使然也！

至於四分律，與前大異。不但有悠久之歷史，且譯者佛陀耶舍嘗爲羅什之師，精嚴毗尼，博通三藏。四阿含中之長阿含，亦出其手筆。四分律爲律典最詳備之法典，被機最廣，故其興盛，亦所宜然。但譯後不能立即弘化者，乃因耶舍譯四分律後，不久即返罽賓。承繼無人，因此廢棄

久不行世。直至法聰律師宏敷，道覆律師著疏；而慧光律師更從而光大之，四分遂蒸蒸日上，律匠蜚出。及洪遵入關一呼，乃一躍而代十誦律之行天下，遂獨覇律宗之上半，壓倒諸部，迄於今日，凡宣宏毗尼皆宗之。

（三）戒律之疏釋

戒律疏釋，近代史家往往昧於四分一宗，誤謂律家疏釋始於道覆或慧光；而不知前此之為十誦僧祇疏釋者，如慧猷所著之十誦義記（八卷）、僧璩所著之僧尼要事（兩卷）、道儼所著之決正四部毗尼論、志道所著之律例（七卷）、法穎所撰之十誦戒本並羯磨、志稱所著之十誦義記（八卷）等。惜皆不傳。

按宏敷四分，雖起自法聰律師；然疏釋則從道覆始創，其後慧光律師繼著四分律疏。慧光弟子甚多，唐高僧傳云：「衆所推仰者，有十大弟子；而入室者，得九人焉。」其一人未入室者，即儒生馮兗，光乃預入數中。十大弟子名目，諸傳未見記載，今檢高僧傳，慧光之下得六人。此六人中，除馮兗外，餘如道雲、道暉、道樂、洪理、曇隱等，均是律宗名匠，皆有律疏行也。就中最著者所謂「雲公頭，暉公尾，洪理中間著」是也。

道雲之後，繼之起者，有道洪大弘雲學，弟子七百餘人，極一時之勝。道宣律師云：「洪據

相州，紹道饗胤，容止沈正，宣解有儀，學門七百，亟程宏量。」道洪之後，有首智律師，不但光大洪業，且於律宗之貢獻，至深至鉅，實爲道宣律師之先導，即謂南山宗之濫觴，亦非爲不可，玆錄高僧傳一段如次：

自律部東闡，六百許年，傳度歸戒，多迷體相。五部混而未分，二見紛其交雜。海內受戒，並誦法正（即曇無德部）之文。至於行護，隨相多委，師資相襲，緩急任其取捨，輕重互而裁斷。首乃銜慨披括，往往發蒙，商略古今，具陳人世，著五部區分鈔二十一卷。所謂高墉崇映，天網遐張，再敞殊文，統疏異術，羣律見翻四百餘卷，因循講解。由來一亂，今並括其同異，定其廢立，本雲師所撰，今續兩倍過之，故得諸部，方駕於塘衢，七家同睇於貞觀者，首之力矣！

觀上文所云，可知首智律師以前，受戒雖依四分；而奉行戒相，則取諸部簡略易爲者，人心向下，亦可慨也！但至首智律師著五部區分抄，爾後始定四分獨尊，戒幢於焉樹立，而南山亦因玆發也。

道暉之下，有洪遵律師。洪遵爲關中弘揚四分之第一人，唐僧傳云：「先是關內素奉僧祇，習俗生常，惡聞異學，乍講四分，人聽全稀，還是東川讚擊成務。遵欲廣流法味，理任權機，乃且訓法華，晚揚法正。來爲開經，說爲通律，屢停炎燠，漸至附聞，開導四分一人而已！」著大

純鈔五卷，盡通律典。洪遵之後，有洪淵律師，宗弘遵業，爲一代之律匠，法門之健將也。其後有法礪律師著疏二十卷。一般學者，謂慧光之疏爲略疏，法礪之疏爲中疏，智首之疏爲大疏也。

（四）戒律之稱宗

十誦僧祇，雖與四分並行於世，但至唐時，法將零落，滿陳衰頹氣象。其原因即因四分弘傳得人，疏釋雲湧，而不勝其壓迫也。迨至南山道宣律師，更大弘四分，著五大部，明受體而談隨行，分釋尊一代教法，爲化制二教。至此十誦等遂消沈不振，與世無聞矣！

戒律之稱宗，始自慧光，而光大於南山等之三家，茲將三家大概，分述如下：

一、南山宗之概觀

一、道宣律師略歷　道宣律師，唐丹徒人，姓錢氏。相傳師爲梁僧祐之轉生，母夢月貫其懷，有梵僧語曰：「汝所妊者，即梁朝僧祐律師，……宜出家崇釋教。」師十六落髮，從智首律師受具學律。唐武德中，充西明寺上座，適玄奘法師自西域還，奉敕從於譯場。後撰行事鈔、戒疏、業疏等數百卷。師精嚴毗尼，感天人之供待，羣龍之禮聽。其靈異頗多。佛祖通載云：

貞觀四年，行般舟三昧於清宮精舍，經九十日，龍化人形禮覲聽法，沙彌染心顧眄其女，

龍怒欲害之，念師教誡，頓息惡心，攝毒吐井，白師勿飲此水。及往祓之，其水涌沸。又於雲際寺行此三昧，前後二十餘，常感天童為之給侍。

世稱南山宗者，因律師久居終南，因以稱之。如昔一切有部，因居雪山，而名雪山部，此與彼同一意義也。

二、南山宗之化制二教與唯識之三時教　道宣律師不但精嚴毗尼，通達律藏；因師嘗列身奘師譯場，而於法相教義，尤有心得。遂依法相教義，判釋世尊一代教法為化制二教，亦名化行二教。行事抄云：「顯理之教，乃有多途，而可以情求。大分為二：一謂化教，此則通道俗，但汎明因果，識達邪正。……二謂行教，唯局內眾，定其取捨，立其綱維，顯於持犯，決於疑滯。」即化教詮諸法因果，定慧二學，若權若實，皆為化道有情，如阿含及一切大乘經論是。而制教者，即聖所制律，調治身心，防止過非，如大小乘律是。故資持記云：「開其信解，用捨任緣，故名化教；制其終奉，違返有過，名為行教。」但化教又可分為三種：

一、性空教：此攝四阿含、阿毗曇以及成實等，無不皆盡。

二、相空教：此攝一切大乘權教。

三、唯識教：此攝一切大乘圓教。

此與唯識之三時教，無多區別；其差異者，即於三時之外，另立大小乘律為制教。如唯識述記

云：

如來說教，隨機所宜，機有三品不同，敎遂三時亦異。（一）諸異生類，無明所盲，起造惑業，迷執有我，於生死海淪沒無依，故大悲尊初成佛已，仙人鹿苑，轉四諦論，說阿笈摩，除我有執，令小根等漸登聖位。（二）彼聞四諦，雖斷我愚，而於諸法迷執實有，世尊爲除彼法有執，次於鷲嶺說諸法空，所謂摩訶般若經等。令中根品捨小趣大。（三）彼聞世尊密義意趣，說無破有，便撥二諦性相皆空，爲無上理。由斯二聖互執有空，迷謬競興，未契中道；如來爲除此有執，於第三時，演了義敎，解深密等會，說一切法唯有識等。

準此以言，卽佛於第一時說性空敎，破除實有我執，明四大五蘊諸法之實有，顯人我之爲空無，如阿含等之小乘經是也。第二時說相空敎，明諸法皆空，破諸法有，如般若等經是也。第三時說唯識敎，明非空非有之中道，破於空執，如解深密等經是也。

復次，大乘義云：「化敎所說，名修多羅；行敎所說，名毗尼。」卽經律論，以屬於詮理方面，名之爲化，律藏重在行儀，名之爲制。其判釋之明顯，攝法之周遍，似較前爲進步也，惜人多未注意耳！

三、南山宗之與四分律　南山宗判釋尊一代時敎爲化制二敎，已如上述。但四分律旣爲制敎

，故南山謂四分雖屬小乘，而義則通大乘。此與慧光律師所說四分全爲大乘；法礪玄惲等所說四分全爲小乘，均不相同。以上二說，皆偏一義，故南山此說，似爲調和上二派也。

道宣律師，更分戒律爲四種，如四分律删繁補闕行事鈔云：

夫戒者，以隨器爲功。行者領納爲趣。而能善淨身心，稱緣而受者，方克相應之道。若情無遠趣差之毫微者，則徒染流，將何以爲淨道之器，爲世良田義復安在？是以凡欲淸身行，徒遠希圓果者，無宜妄造，必須專志攝慮，令契入無滯。故經云：「雖無形色，而可護持」，斯文明矣！何者？但戒相多途，非唯一軌，心有限取之同。若任境彰，名乃有無量。且據樞要，略標四種：一者戒法，二者戒體，三者戒行，四者戒相。言戒法者，語法而談，不局凡聖，直明此法，必能執成出離之道。要令受者信知有此，雖復凡聖，通有此法；今所受者，就已成而言，多爲聖法。但令及彼生死，仰厠僧徒，建志要期高栖累外者，必豫長養此心使隨人成就，乃可稟聖法，在懷習聖行居體，故得名爲隨法之行也。二明戒體者，若依通論，明其所發之業體。今就正顯，直陳能領之心相，謂法界塵沙二諦等法，以己要期，施造方便，善淨心器，必不爲惡，測思明慧，冥會前法。以此要期之心，與彼妙法相應，於彼法上有緣起之義，領納在心，名爲戒體。三言戒者，既受得此戒，秉之在心，必須廣修方便，檢察身口威儀之行，克志專崇高慕前聖，持心後起，義順於前，名爲

戒行。故經云：「雖非觸對，善修方便，可得清淨」，文成驗矣！四明戒相者，威儀行成，隨所施造，動則稱法，美德光顯，故名戒相。

上文不過言其輪廓，故至隨戒釋相篇中，釋戒法，即有七門：一、聖道本基，二、戒有大用，三、略知名趣，四、具緣不同，五、優劣有異，六、重受通塞，七、震嶺受緣時代不同。釋戒體亦有四門：一、戒體相狀，二、受隨同異，三、緣境寬狹，四、發戒數量，餘如行事鈔，不及具述。

然戒法云者，即明戒律之本身，如爲毗尼，或爲毗奈耶，或爲尸羅。而戒體者，即受戒時，三番羯磨，納體於心，防非止惡之潛勢力也。戒行者，行事鈔又云：「謂受隨二戒，遮約外非，方便善成，故名戒行。」梵相者，即戒文條相，如四波羅夷，乃至百衆學是也。

戒體，諸部立說不同，此在印度小乘部執諍論繁興，下當廣釋。

復次，南山宗之戒體，一方因襲相部宗之非色非心無作戒體，用成實論之說；而一方則以律爲制教，四分義通大乘，以賴耶受熏持種，由善種子，有止惡防非功能，名爲戒體。四分羯磨疏云：

問：「人皆知受，所受是何？」

答：「相傳解云，受名聖法，由此法故，奉敬守護，淨如明珠，能爲聖道作基址故。」

問：「其相如何？」

答：「法體沈隱，非易言彰，經論所談，雜有遠致，故諸戒論，盛顯行途。至於業理，創而不述，今敘其致，略爲四門：一明教宗。……」

問：「經論明體，共相不同，四分一宗，當須定指？」

答：「首題所出可不知耶？所方盛弘假實二解。成論（成實論之略稱）所辨，正通四分，曇無德宗。雜心俱舍，乃解十薩婆多宗。故律明色眼識能見，異於毗曇根能見也。諸有結正，並問何心故云造善見三業，當審觀其意，不同彼宗，身口七業，皆是色中有損益故，餘不具出。」

二陳體狀，體謂業體，正是戒法所依本也。經論所談，善惡業者名也。今述作無作者，業之體也。混名從體一他，離實談名異也。多論（律部五論中薩婆多毗婆沙論之略）陳體教無教也。成實雜心作無作也。皆略名詮體，義說動靜，而難顯其相如諸塵也。今且依稀如論兩傳寄之取狀。先依本宗假名出體。言作戒者，謂始壇場，終白四法。緣搆成者，諸師約文有多解釋：或言色心爲體，故論說云口業者，非直音聲，要以心力助成，身業亦爾。論其身口，乃造業具，非善惡體，如無心殺人，不得殺罪、故論云：「是三種業，皆但是心，離心無思無身口業。若解色爲業體，十四種色，悉是無記，非罪福性，何得名業？」有人言以

色聲爲身口業體，故論云：「身口業依止四大，意業依心，若身業非四大爲性者，意業依心，亦不應以心爲體，故知身業以四大動故名動爲業，業即四大，更無別體。」若論口業四大相擊，於中出聲，聲成音曲，有所表障，以爲名字句，還即此名句爲口作業，業無別體，用聲作體。……「二解無作者，謂白四所發，形期業體，一成續現，經流四心，不藉緣辦，任運起故，三聚之中非色心攝。言非色者，旣爲心起，豈塵大成故。言非色五義來證：一、色有形方所。二、色有十四、二十種異。三、色惱壞。四、色是質碍。五、識心所得。無作俱無此義，故不名色。言非心者，體非緣知，五義來證：一、心是慮知。二、心有明暗。三、心通三性。四、心有廣略，五、心是報法。故成實云：「如經中說，精進感壽長福，多受天樂。若但善心，何能感多福？」何以故？不能常有善心故。又復意無戒律儀。所以者何？若人在三性心時，亦名持戒，故知爾時無有作也。以無作由作生，今行不善心，何得兼起作？又發無作也，由此業體是非色心故，雖行惡本所作業，無有漏失。……

此上是依成實論解釋作戒無作戒兩種戒體，所謂「依本宗假名出體」。眞言之，即南山宗釋戒體，以成實爲宗也。下文四立正義又云：

夫戒體者，何耶？所謂「納聖法於心胸」，即法是所納之戒體，然後依體起用，防邊緣非

。今論此法，三宗分別。如薩婆多二戒色者，彼宗明法，各有繫用，戒體所起，依身口成，隨具辨業，通判為色業。即戒體能持能損，既是善法，分成記用，感生集業，其行在隨，論斯戒體，願訖形俱，相從說為善性記業，以能起隨生後行故。如律明業，天眼所見，善色惡色，善趣惡趣，隨所造行，如實知之。以斯文證，正明業體是色法也。……二依成實當宗，分作與無作，位體別者，由此宗中，分通大乘。業由心起，故勝前計分心成色，色是依報，心是正因，故明作戒，色心為體，是則兼緣，顯正相從明體，由作初起，必假色心，無作後發，異於前緣，故強目之非色心耳！考其業體，本由心生，還熏本心，有能有用，心道冥昧，止可名通，故約色心窮出體性，各以五義求之不得，不知何目，強號非二。

問：「如正義論，熏本識藏。此是種子，能為後習，何得說為形終戒謝？」

答：「種由思生，要期是願，願約盡形，形終戒謝。行隨願起，功用超前，功由心生，隨心無絕，故偏就行，能起後習，不約虛願，來招樂果。」

文中最值得注意者，即「考其業體」一段，和後文問答一段，故南山戒體，表面雖宗成實，而實質上精神上乃純粹以大乘解釋四分。如唯識云：「然依思願，善惡分限，假立無表。」基師云：「依思種差別功能，由願制想，有分限故，取別功能故」。試問上文所云：「種由思生」、

「要期是願」，與此「依思種差別功能，由願制思」，有何不同耶？故南山戒體，雖標宗依成實，然實體上乃宗大乘也，惜人未之察耳！

二、相部宗之概觀

一、部主之略史：法礪律師，原爲趙人，少時即顯達。高僧傳二集云：「俗姓李氏，趙人也。因官遂家於相焉！……初歸靈祐法師，即度爲弟，風素翔都，威容都雅，言詞博達，欣尚玄奧。受具以後，敦慎戒科，從靜洪律，諳考四分。指撝刑網，有歷年所，振績徽猷，譽騰時類。功業既著，更師異執。又從恒州淵公聽集大義，乃周兩載，統略枝葉，窮討根源。當即薄引所聞，開講律要，訶吐簡詣，攻難彌堅，故得鄰幾獨絕，尤稱今古。……礪以初學舊習，委訪莫歸，若不流於文記，是則通心無路，乃開柘素業，更委異聞，旁訊經論，爲之本疏。」但稱爲相部宗者。即因律師出家相州日光寺，故時人號律師之學爲相部宗也。然稱州爲宗者，乃當時風尚，如業疏中稱法淵律師，爲並部宗，即因律師居並州故。

二、相部宗與四分律：相部宗之成立，較南山爲早，道宣律師之業疏中，已有多處引用相部之說。但法礪律師之視四分，不但不與南山相同，且與慧光律師相反。因慧光律師視四分律，完全爲大乘，而法礪律師，則謂全爲小乘。二者雖未有如何衝突，但意見則極不一致。及至道宣律師謂四分爲小乘，而義通大乘，乃爲調和派也。

復次，相部宗分戒為受隨二門，如四分律云：「戒宗有二：一曰受戒，二曰隨戒。……此二當知，攝受無量淨戒」是也。但釋戒體，則全用成實，如次以作無作為戒體。而作戒又以色法為體，無作戒以非色非心為體也。文繁不錄，廣如四分律疏。

三、東塔宗之概觀

一、懷素律師略史：東塔宗懷素律師，法門英勇，律宗部派後起之俊也。律師唐京兆人，玄奘法師之剃度弟子也。宋高僧傳云：「釋懷素，姓范氏。其先南陽人也。……父強左武衛長史，乃為京兆人也。母李氏，夢雲雷震駭，因而娠焉，誕育之辰，神光滿室，見者求占此子貴極，當為王者之師傅也。……年及十歲，忽發出家之意，猛利之性，二親難阻。貞觀十九年，玄奘三藏，方西域迴，誓求為師，雲與龍而同物，星將月以共光，俱懸釋氏之天，悉麗著明之象。」律師受具以後，專攻律部，初從相部礪律師，研習三載，乃見諸瑕，喟然歎曰：「古人義章未能盡善」，因創四分律記。既而律師，奉詔往西太原寺，傍聽道成律師講律，至淳亨元年，新律告成，彈糾古疏十有六失。遂成立東塔宗焉。但新律一出，四方律宗學者，莫不奉以為宗。所謂「傳翼之彪搏攫，而有知皆畏；乘風之震砰輷，而無遠不聞」——贊寧語者——是也。

二、東塔宗與四分律：東塔宗釋四分律，為律宗三家之翹楚者，且最得四分之旨趣。蓋以相部南山，雖同以四分為小乘，但用假宗成實以釋戒體，殊與曇無德部本旨相去太遠；此懷素律師

所以慨然謂「古人義章未能盡善」者，即因此耳。

復次，曇無德部原出化地部，而化地部，則從有部分出。故四分律，乃有部之支部。然曇無德部論未傳，則釋四分，自應依有部教義，方合正理，相部不察，枉以經部末師之成實論，解釋四分戒體，及至南山更欲以大乘賴耶受持種之義，強釋四分，義雖善巧，與四分義相差太遠！

復次，東塔宗之解釋四分，不判大小；以釋會攝化，隨機隱現故斥相部云：「相部無知，則大開量中，得自取大小行也。」其釋戒體，則全依一切有部，如開宗記云：「凡言戒者，對思稱名，思境無，戒烏有限。要而言之，不外二種：一曰表戒，二無表戒。此之二戒，依一切有宗，俱色為體也。」茲將四分宏傳次第，略圖如左：

法聰——宏敷四分之主——道覆——四分有疏之主——
慧光
- 道雲——道洪——智首——道宣——南山宗之主
- 道樂
- 洪理
- 道暉—洪遵—至關中弘揚四分之第一人—洪淵—法礪—
  - ——相部宗之主——懷素——東塔宗之主

五、律中之部派及其集會

（一）律宗之部派

戒律爲佛法慧命所依，故在三學中有戒學，六波羅蜜中有戒度，七聖財中有戒聖財，十無盡藏中有戒藏，乃至三寶十聖無不具足戒學。故經云：「戒爲無上菩提本」，又云：「若欲生天上，若生人中者，當常護戒足。」釋尊雙林圓寂，於王舍城畢葉波窟初次結集八十誦律時，即有迦葉責難阿難小小戒之糾紛，及富樓那之持異。殆後之第二次七百毗舍離結集，其原因亦以耶舍尊者檢舉毗舍離比丘之十非法事。但至釋尊滅後，百餘年至五百年時，戒律分派五部、十八部、五百部之多。然諸部中相異者，如薩婆多部，以色法爲二種戒體，俱舍云：「身表許別形，……語表許言聲。」即由思力發動身之長短等形色，別有實體，名爲表業也。此明作戒；而無表色者，此在顯宗論，最爲明確。如彼云：「此無表者，爲目何體？目遠離體，遠離非作非造，無表一體異名。非惟遮作，即名無表；如世間說非婆羅門，世共了知，別自一類業爲因故，如彩畫師。此無表色，亦定業名，因表因思，而得生故。」即由強力之善惡身語表業，生起無表也。雖非如色法有變礙等義，以從表色生故，故亦名無表色也。

復次，經部表無表二種戒體，表色與有部略同，而無表色，但以身語二表殊勝思所起種子差別，假名無表。此與有部相異者，不但無表以思種子爲體，且表與無表並是假法，而不同有部，二種皆有實體也。及至經量末師成實論主，更異上二說，唱非色非心之無作戒體也。

此上三種諍論，並非爭其名義。蓋以作色無作色，表色無表色，教無教等，其原文大致相同，乃因譯家翻譯差異耳！然此中之爭執焦點者，乃無作或無表之體性也。但相部宗釋四分戒體，即依成實論，以非色非心之無作戒體，更加推廣之。而道宣律師，不但襲用相部，且以唯識中賴耶受薰持種之義，通釋四分，東塔宗懷素律師即依有部宗義，解釋四分，似爲切近也。故諸家戒本通論云：「然四分本是上座末宗，西域流行較盛，其與大乘關涉尚不若薩婆多。中土最初用以納得戒體者，不過傳譯上偶然之事。唐賢即據此大弘四分，擯棄餘家，取捨之間固以惑矣！夷考其宏通之實，仍復章疏句讀，撲朔迷離，如宗主三家，礪乃成實有部受體雙陳，素唯尋祖有部，開宗獨步」是也。故懷素律師之四分戒疏一出，號稱新疏，而礪疏則爲舊疏也。

（二）律宗之會議

懷素律師新疏出後，嵩山定賓律師作飾宗記，補救舊疏。爾後三家鼎峙，糾紛日興。至唐代宗大曆中，相國公元載欲弘新疏，奏請召致當時大德高僧，考定三家是非，作折衷計畫。中國佛

敘史云：

代宗大曆十三年，敕三派大德十四人，集安國寺，定其是非。其時如淨、慧徹二人，推爲宗主，以企調和新舊兩疏；對於南山關係最薄。當是時，相部東塔間，相爭之烈，可想見矣！高僧傳三集曰：「蓋以二宗俱盛，兩壯必爭，被擒翻利於漁人，互擊定傷於師足，既頻言競，多達帝聽，有敕令將二本律疏，定行一家者。」觀此，足以明此次集會之趣意，而知兩家爭論，實非尋常也。

蓋此會之計畫，實出自丞相元載之請。當是時，如淨、慧徹主任其事，圓照筆受正字，寶意集文簽定，超濟筆受，崇叡以下九人，皆爲證義。凡出書十卷，題曰：敕簽定四分律鈔。

然丞相元載之本意，雖以調和爲名，實欲藉此摧殘相部，而推行新疏。迨書成獻之朝廷，此諸大德遂上奏，請仍許新舊兩疏並行，從學者所好；敕允之。……

由上觀之，東塔相部二宗，最大爭執，即戒體問題。然依客觀之眼光觀之，就四分律言，則懷素律師之說，比相部似較勝一籌也。但此次集會，雖不若王舍城五百結集等之名貴，然亦足以先後比美矣！

六、律宗衰落之探原及其現狀

四分律自慧光律師立宗，法礪律師、道宣律師、懷素律師又各分派。故中國律宗發祥晉代，光大於盛唐，餘均爲衰頹時期也。考律宗之衰落原因，固一方爲禪宗勢力所奪，而最大原因，乃以佛徒自身不努力，和受當時專制帝王之虐待，實爲致命傷處。最著者，莫過於三武一宗，其爲禍最烈，更莫過於武宗。律宗以此數因，遂一蹶不振，實深浩然!!

復次，貞觀以後，三宗並盛，殆至武宗一擊，律疏散失，傳承無人，幾至云亡！及至宋興，允堪、圓照律師相繼興世，頗以復興南山自任；但以元氣過喪，卒未能恢復舊觀，惜哉！

至宋元以後，明初雖有設壇受戒，而與律宗影響殊淺。後蓮池大師著戒疏發隱集，三峯祖師撰弘範法儀，禾山老人出增刪毗尼戒科。爾後禪寺教寺，亦設壇受戒；流弊所至，演爲濫傳戒法，至此律宗典型盡失，雖名存而實亡也！殆至明末清初，金陵古心律師，慨律宗荒蕪，步禮五台，求見文殊受戒，誠篤備至，遂感文殊於雲中垂手摩頂曰：「古心比丘，文殊爲汝受戒竟。」師後還金陵雲谷寺，重興南山，開壇受戒。其弟子三昧寂光至寶華山設寺開律宗道場，遂結夏安居之制，專弘戒律。三昧之後，有見月律師著傳戒正範、毗尼止持會集等，一掃以往積弊，崇尚以律解律，至是始克重覩南山之眞面目也。

至清季，湘省先齡長松慨各地傳戒遵守戒科不一，所謂：「遵三米者不少，亦因禾山頗多，第吳越間專遵華山更廣矣！」（戒科刪補集要跋）因依毗尼刪補，合輯弘範、增刪毗尼戒科、傳戒正範成本，僉曰戒科刪補集要。故湘鄂之間，傳戒除用弘範正範，更有用戒科刪補集要者。傳戒之不一致，於此可見一斑矣！遞至近今，各處濫傳戒法，不遵律制，更不忍言矣！

二十三年五月五日寫於武昌



海潮音

第十五卷　第二號

達賴逝矣西藏將奈何
宗教構成之原素
評甘地之倫理的宗教
人生學
倫理的宗教
佛教在世界宗教上之地位及其價值
現時社會下的人間佛教

武昌海潮音社發行



說持戒

華舫

一 引言

大集經云：「我滅度後，無戒滿洲」。

近來中國佛敎，正是如此。戒法傳到中國，當自曹魏起，差不多近千七百年了。但在這千數百年中，除唐代幾位律宗大德，試問又有幾人能依敎奉行否？不過在從前佛敎制度，是試牒制，一班邪見人士，不易混入佛門，降自清代，以佛敎是方便爲門，把這種制度廢了，隨各寺院自由傳戒。迨至現在，更如江河日下了！傳戒者，旣不是眞心爲宏揚佛法（說多敎說）；受戒者，亦不是眞心受戒（亦就多敎說），故結果造成無戒滿國，爲世垢病！

二十二年十二月十四日，天津大公報宗敎特刊，載有宗月和尙說持戒一文，私衷竊喜；但惜多謬解，如釋經爲路，訓藏爲衆多義。最著者以堪忍二字，作爲苦樂兼半解。其原文曰：「娑婆二字是梵語，梵語就是最古梵文之語，華言譯作堪忍二字。……堪忍二字，作苦樂兼半，苦多樂少解」。初則曰「苦樂兼半」，次則曰「苦多樂少」，而於戒律，則一語未道及；至於其他錯誤，不遑枚舉。然我們對於宗月和尙，不必深責；獨惜戒律與僧伽相隔日遠，佛法愈見衰危了！

今以感慨所及，另作一文，以廣說之。爲便於明說起見，茲分兩層來說：

二 釋戒

一 戒律之定義

欲言持戒，不能不知戒律之定義。戒律之定義，其在諸論說得最明顯者，則莫若比丘玉綫所云：

尸羅是諸佛之本原，萬行之基趾；實爲禪那—定—般若—智慧—依因。近則人天之路，遠則成道之正因。

戒爲一切世出世間法之正因，衆德之本源。故華嚴經云：「

戒為無上菩提本，應當具足持淨戒」。以戒律為身心動作之軌則，三業之正鵠。吾人依之行之，亦猶航海依指南針然。薩婆多論云：

毗尼有四義：一、戒是佛法平地，萬善之生長。二、一切佛弟子皆依戒住；一切衆生由戒而有。三、趣涅槃之初門。四、是佛法瓔珞，能莊嚴佛法。

蓋以吾人沉溺生死苦海，流轉六道，其不能自拔者，即以無戒為其嚮導。故智度論云：「若求大利，當堅持戒」是也。故戒律乃身心動作之軌則，轉凡成聖之捷徑也。

二、戒律之名稱

戒律之名稱，在梵文，有多種義。今釋此名，略分為三：

一、毗尼，或云毗那耶，鞞泥耶，鼻那耶，皆梵音輕重不同；此翻為調伏，或云善治。調伏者，世親攝論云：「調者和調，伏者制滅」。即調和控御身語七業，制伏諸惡行故。故香乳記云：「調練三業——身口意業——制伏過非」是也。善治者，謂能自治一切惡，亦能治衆生一切惡。律儀之原理云：「治有二義：於自性雜染之惡業，及不善與有覆無記等煩惱法，則為治滅；無覆無記性之異熟等法，不待治滅，亦即不生。於自體清淨妙善性之法，即得洗去穢垢，引生長成。故治惡則可生善，善生亦能治惡，而此二治之功能，即是在乎律儀」。

二、波羅提木叉，此翻別解脫，謂離身口意不善等業，而別別解脫也。四分含注戒疏云：「道戒名解脫也，事戒名別解脫也」。故經中謂戒是正順解脫之本，故名木叉。即木叉是指戒果以言。如多論云：「今得成佛始體解波羅提木叉，以授衆生波羅提木叉；非世間法，是背離世俗向泥洹門」是也。

三、尸羅，此翻為戒，亦名清涼，謂惡能令身心熱惱，戒能令身心安適。故南山行事鈔云：「戒言尸羅，亦言行也；亦云守信，亦名為器。尸羅言冷，無彼戒熱及三惡道熱故。亦名善夢，持者常得善夢故。亦名為習，由善習戒法故。亦名為定，若住戒者，心易得定故。亦名為池，群聖所浴故。亦名瓔絡，老少中年服常好故。亦名如鏡，由戒淨故，無我像現故。又名威勢，如來在世有威力者，是尸羅之力故」。以及能善護，故言守信等義。但婆沙云：「戒有多異名……或名行，或名為足，或名為筴。又開宗記云：「尸羅者是頭首義，如有頭首，即能見色、聞聲、嗅香、嚐味、覺觸、知法。有尸羅者，即能見四聖諦色，聞未曾有名身等聲，嗅三十七覺分華香，嚐出家遠離三菩提寂靜味，覺靜慮解脫等持等至觸，知蘊處界自共相法是…………處」。

以上諸義，只就緊要者約而言之：若廣而論之，則以時間所皆迫，不能具述。然上所言毗尼、波羅提木叉、尸羅等，要之，

就其一部分以言。故道宣律師謂戒名尸羅，此從體說：戒名木叉，是舉果說；戒名毗尼，或從功能，對治立名不等。然香乳記中，謂毗奈耶正翻爲律，其自釋云：『律者，法令也，從法得名；謂斷割輕重，開遮持犯，非法不能定故。譬如國家貨罰號令，必從王出；……佛法亦爾：大千世界，佛爲法王，律是佛敕，菩薩二乘不敢增減一字。卽佛爲救度此世界衆生，故說毗奈耶，建立戒幢，使一切衆生，皆証得大菩提，大涅槃，解脫一切苦故。

三、大小乘戒之差別及其傳承

戒律之定義，戒律之名稱，已如上釋：但戒有大乘戒小乘戒之不同。中國稱律宗者，則殆指小乘戒耳。茲分言之：

一、大乘戒，亦名菩薩戒。此有二種：一、三聚淨戒，謂攝律儀戒，攝善法戒，饒益有情戒。及梵網經之十重四十八輕戒，瓔珞經之十無盡戒。二、卽修密行者之三昧耶戒，亦名菩提心戒。但此二戒，同以苾芻戒，苾芻尼戒，正學戒，勤策戒，勤策女戒，近事戒，近事女戒之七種(或云八種加近住戒)爲其律儀。如菩薩戒本疏云：『經云：若不受優婆塞戒，沙彌戒，比丘戒，謂菩薩戒，無有是處；譬如重樓，不由初級得第二級』。又如瑜伽師地論云：『律儀者，謂諸菩薩所受七衆別解脫戒；…………如是七種，依止在家出家二分，如應當知，是名菩薩戒』是也。

二、小乘戒，又名聲聞戒。此有三種：一、律儀戒，二、不律儀戒，三、非律儀非不律儀戒。律儀戒，亦有三種：一、別解脫戒，二、定共戒，三、道共戒。

大乘戒在印度之傳承，無從考知。中國之有菩薩戒者，則自西涼州沙門法進等。求曇無讖三藏受菩薩戒幷請翻譯戒本始。當時讖曰：『此國人等性多粗劣，又無阿節，豈有堪爲菩薩道器』；遂不與授。進等苦請不獲。遂於佛像前立誓求戒，七日幾滿，夢見彌勒親與授戒並授戒本；並皆誦得。後覺已見讖；讖視其相異，喟然嘆曰：『漢地亦有人矣』！則與譯出戒本。卽藏中所存菩薩戒本是也。又一說，謂：『姚秦弘始三年，有西域三藏法師鳩摩羅什(此云童壽)以持菩薩戒故，偏誦一心地法門品。如時沙門慧融、道祥等八百餘人請羅什授菩薩戒，遂於逍遙園(或云於長安草堂寺)，共學翻譯經論五十餘部。梵網經於最後譯出，慧融等筆受，亦同誦持。(梵網經菩薩戒疏)但此中雖有慧融等八百餘人請什師授菩薩戒事；而什師曾授戒與否？則未有明文。故中國有菩薩戒，仍當以法進爲受戒爲起始也。

菩薩戒之傳承，既如上言：但小乘戒初次結集，唯八十誦律，後因部執分裂，有五部、十八部、五百部之多。然傳來中國者，所謂四律五論。四律者：四分律，十誦律，摩訶僧祇律，五分律是

也。五論者：毗尼母論，摩得勒迦論，善見毗婆娑論，薩婆多毗尼沙論，明了論是也。按我國有律之始，如四分戒本疏云：

昔漢明帝永平十年，迦葉摩騰，游化此土，度人出家與剃髮，已披著綫條，唯受三歸五戒。至漢靈帝凡一百年，僧數不滿不得受具。靈帝已後，北天竺有五沙門，創與此方五人授戒，支法領口誦本一卷，今時古戒本是也。後至曹魏嘉平二年，復得梵僧十人重受具戒，此卽大僧受戒緣也。漢末魏初，復有東天竺尼與尼受戒。又至宋文帝時，師子國——卽今錫蘭島——鐵索羅等又與重受。自邇以來，方有戒法相傳』。

此後四分、十誦等相繼譯出，至唐義淨三藏譯有部毗奈耶等，律宗典籍，遂克告成。

慧光律師依四分律建立爲律宗；其高足道雲，道暉著四分律疏。自此以後，律宗遂成四分律之律宗。迨至唐時，道宣、法礪，懷素又皆分派。迨至武宗一擊，戒幢摧折，不復見當年氣象矣！

四　戒律之行相

一、大乘戒相　菩薩爲度生故，衆生無盡，戒亦無盡。然總畧之，約有三種：一、攝律儀戒，二、攝善法戒，三、饒益有情戒。瓔珞經云：『律儀戒，謂十波羅夷；攝善謂八萬四千法門；攝生謂慈悲喜捨』。但梵網經中十重四十八輕戒，若以三法攝之，即十重，爲攝律儀戒。四十八輕中，前三十戒，爲攝善法戒；後十八，爲饒益有情戒。又義寂云：『律儀戒者，謂菩薩所受七衆別解脫律儀，卽是苾芻戒，至近事女戒；如是七種，依此在家出家二分，如應當知爲菩薩律儀戒。攝善法戒者，謂諸菩薩受律儀戒，後所有一切爲大菩提；由此身語意積集諸善，總說名爲攝善法戒。饒益有情戒者，此略有十一相：一、謂菩薩於諸有情，能引義利，彼彼事業，與作助伴。…………十一、菩薩以神通力，方便示現奈洛迦等，諸趣等相；令諸有情，厭離不善，方便引令入佛聖敎，歡喜信樂，生希有心，勤修正行。』(菩薩戒本疏)

二、小乘戒相　此從身口七業立戒，故十善業道，後三業道，善而非戒。但戒律雖有四分五分等異，除遮戒有開合不同外，餘如四波羅夷等，皆爲一致！行事鈔云：『戒相者，威儀行成，隨所施造，動則稱法，美德光顯，故名戒相』。卽戒相，由行者持戒，一切威儀等，悉能稱法，名爲戒相，此係從果立因名。但此文中明戒相者，從因立果名。卽由律儀戒，至比丘戒，百衆學，七滅諍等，皆名戒之行相也。

然律典綦繁，戒律之要義，又多徧散各種經論，故初研究者，每感戒相難於辨識。今擇要言之：

夫戒律者，謂有三種：一、律儀戒，二、不律儀戒，三、非

律儀非不律儀戒。如對法第八，說業有三：一、律儀業，二、不律儀業，三、非律儀非不律儀業。業者，即吾人身心之動作也。

但律儀戒，亦有三種：法苑義林云：『律儀有三：一、別解脫律儀；二、靜慮律儀，先云定共戒，亦名禪律儀；三、無漏律儀，亦名聖所愛戒，先名道共戒。別解脫律儀者，即別解脫一切惡故。此有八種，俱舍論十四云：

別解脫律儀相差別有八：一、苾芻律儀，二、苾芻尼律儀，三、正學律儀，四、勤策律儀，五、勤策女律儀，六、近事律儀，七、近事女律儀，八、近住律儀。如是八種律儀相差別，總名第一別解脫律儀。

按上文，即說律戒有八種差別，但瑜伽明律儀戒則爲七種，即無八中之近住戒。如論云：

律儀戒者，謂諸菩薩所受七衆別解律儀；即是苾芻戒，苾芻尼戒，正學戒，勤策戒，勤策女戒，近事男戒，近事女戒。

但俱舍又云：『雖有八名，實體唯四：一、苾芻律儀，二、勤策律儀，三、近事律儀，四、近住律儀。唯此四種別解脫律儀，皆有體實，相各別故』。即由此四種律儀，因男女性別不同，而成上八種律儀也。四種中，前二律儀，爲出家戒；後二律儀，爲在家戒。

一、近事戒　近事戒，亦名優婆塞戒。遠離五種過非：一者殺生，二者不與取，三者欲邪行，四者虛誑語，五者飲諸酒。

二、近住戒　此戒一日夜捨，遠離八種過非：一者殺生，二者不與取，三非梵行，四虛誑語，五飲諸酒，六塗飾香、鬘、舞、歌、觀聽，七眠坐高廣嚴麗牀座，八食非時食。

三、勤策戒　亦名沙彌戒，遠離十種過非：一者婬欲，二者殺生，三不與取，四虛誑語，五飲諸酒，六塗飾香鬘，七觀無聽歌，八眠坐高廣大床，九食非時食，十畜金銀寶物。

四、苾芻戒　亦名具足戒，此即遠離一切過非；故苾芻戒由四波羅夷，十三僧殘，二不定，三十尼薩耆，九十波逸提，四提舍尼，百衆學，七滅諍之二百五十戒。若苾芻尼，則由八波羅夷，十七僧伽婆尸沙，三十尼薩耆波逸提，一百七十八波逸提，八波羅提提舍尼，百衆學，七滅諍之三百四十八戒。此不過舉要而言，若細論之，則有三千威儀，八萬細行。茲將上四種律儀，列表如次：——

毗尼
- 律儀戒
  - 別解解脫
    - 在家
      - 近事、近事女——五事
      - 近住——八事
    - 出家
      - 正學——六事
      - 勤策、勤策女——十事
      - 苾芻、苾芻尼——一切事
  - 定共戒
  - 道共戒
- 不律儀
- 非二

五、戒體

戒體即受戒時依戒師及羯磨儀軌，清淨壇場；由戒師問云：『第一不殺生，是優婆塞戒，汝等竟形壽能持否』？受戒者答：『能持』！即答此能持時，納戒於心，成一種防惡勤善之潛伏力，於後時遇有殺害之事，即能現起制止。遇有善行，能即趨爲。故道宣律師云：『以此要期之心，與彼法相應，於彼法上有緣起之義，領納在心，名爲戒體是也』。

但此戒體之自性，爲心爲色，非心非色；自古即有爭執。如有部以色法爲戒體；經部以思種子爲戒體；成實論以非色非心爲戒體。篛戒律來中國以後，至唐時即承襲上三說：如南山道宣律師以心爲戒體；相部法礪以非色非心爲戒體；東塔懷素以色法爲戒體。各據一義，頗極一時之爭盛！但至武宗破法，遂一蹶不起。唯南山宗至宋時，有元照、允堪兩律師相繼出興，然終未能恢復舊觀。遞至晚近，南山益加冷落；相部東塔，直無人過問！嗚乎！大道不興，僧綱淪墜，蓋有由矣！

三 持戒

一 持戒之依據

菩薩遮經云：『若不持戒者，不得野干之身』！不持戒者，野干之身，尚不可得；故四分戒本云：『欲得生天上，若生人中者，常當護戒足』也。持戒既如是重要，但戒律浩瀚，吾人從何持起呢？解釋這個答案，法礪律師云：『一者受戒，二者隨戒。此二當知攝受無量淨戒。但受戒，謂要期創發，納法在心，隨據持心次起，義顯於初，……若無其受，則行無所起』。由此故知持戒須先受戒，以受後方有所持。

夫受戒因緣，有四律五論不同，茲先明四律：一、四分律，說五種得戒：一善來，二上古，三三歸，四八敬，五羯磨。二、十誦律，說十種得戒：一自然得，二見諦得，三善來得，四得誓得，五論議得，六受重得，七遣信得，八邊五得，九羯磨得，十三歸得。三、摩訶僧祇律，說四種得戒：一自覺具足，二善來，

三十衆，四五衆。四、五分律，說五種得戒：一自然，二善來，三三歸，四八不可越，五羯磨。但四律中除十誦律十種得戒外；餘三律大致均可相同。五論得戒不同者：一、毗尼母論，謂苾芻，苾芻尼各有五種，總即十種得戒。苾芻五種得戒者：一善來，二建立，三敎聽，四三語，五羯磨。苾芻尼五種得戒者：一善來，二受具足，三師法，四遣信，五羯磨。二、摩得勒伽論，說十種得戒：一無師，二見諦，三問答，四三歸，五自誓，六五衆，七十衆，八八重法，九遣信，十二部。以此二論，同爲釋一切有部律，故得戒皆爲十種也。三、善見毗婆沙論，說八種得戒：一善來，二三歸，三敎授，四問答，五受重法，六遣使，七八語，八白四羯磨。四、薩婆多毗尼沙論，說有七種得戒：一見諦，二善來，三三語，四三歸，五自誓，六八法，七四白。五、明了論，說三乘人得戒，合有九種圓德，即九種得戒：謂苾芻有四：一善來，二三歸，三畧羯磨。四廣羯磨。苾芻尼有三：一善來爲第五，二遣使爲第六，三廣羯磨爲第七。八獨覺無量功德至得，九佛無量功德至得 。此上三論，善見論說八種得戒，以此論釋四分律，故大同四分。薩婆多論，說七種得戒，此論釋十誦律；明了論，依正量部造，而正量部廣律未來，故無從考查。

中國戒律雖有如上四律五論等，而與中國因緣深者 ， 則爲四分一律而已！考其原因，其有數種：

一、此律翻譯最早，戒本廣律具傳，且善見律又爲釋此部之聖典；然前此雖亦有竺佛念之瓔珞經、本業經（大乘律）及戒緣經等，但非律部重要法典，故終不能望其項背。

二、弘傳得人，著述豐富；自慧光、道覆以下，其疏鈔不下百數十種。其中最著者，如唐首智律師之五部區分抄，推讚四分；以及南山、相部、東塔鼎峙，四分因茲遂冠諸部。

但得戒雖有四律五論之說不同，而中國受戒，除漢季有五人受戒，只是曇花一現；邇後自曹魏迄至現在，莫不以十人授受爲其圭臬！迨至晚近，受戒惟依南山一宗，今將道宣律師具緣成受五種，畧明如次：

第一、能受（有五）：

一、是人道，
二、諸根具足，
三、身器淸淨，
四、出家相具，
五、得少分法。

第二、所對（有六）：

一、結界成就，
二、有能秉法僧，
三、數滿如法，

四、界內盡集和合，

五、有白四教法，

六、資緣具足。

第三、發心乞受。

第四、心境相應。

第五、事成究竟。

此即將能授之師所受之人及一切法，嚴格規定：以僧伽紹隆佛種，爲世福田，豈能漫不遴制，兒戲將事耶？故又云：「夫戒者以隨器爲功，行者以領衆爲趣；而能善淨身心稱緣而受者，方克相應之道。若情違趣，差之毫厘，則徒染法流；將何以爲道之淨器？爲世良田義，夫復安在？是以凡欲清身行，徒希遠圓果者，無宜妄造，必須尊志據處，令契入無滯」。

蓋中國年來戒律廢弛，僧伽腐敗，濫受徒衆，濫傳戒法。昔淨義三藏謂：「欲受之時，非常勞倦，亦既得已，戒不關懷，有始無終，可惜之甚」！此數語不啻爲今日佛教之寫眞也。又謂：「受已不重參師，不誦戒經，不披律典，虛霑法位，自損損他」。但試問現時佛教中有幾人受已參師，誦戒經，披戒律，不虛霑法位，自損損他哉？嗚乎！自昔已然，於今爲甚，此太虛大師之所以有整理僧伽制度論之作也！

二　持戒爲自利利他之行爲

受戒已如上言：持戒如何？此在諸部解釋不一。撮要言之，持即執持。此有二種：一、能持，即吾人所稟受之戒體。二、所持，即不殺，不盜等之戒相。換言之：持戒者，即作一切利世濟他之道德的行爲，不作損他害世之自利自私的行爲是也。故持有二門，一、止持門，二、作持門。如行事鈔云：「言止持者，方便正念，護本所受，禁防身口，不造諸惡，目之曰止。止而無違，戒體光潔，順本所受，稱之曰持。持由止成，號止持門。…二明作持，惡既已離，事須修善。必以勤策三業，修習戒行，有善起護，名之爲作」。持戒，從止持消極方面，唯是自利；從作止極積方面，實爲利他。經云：「若無淨戒，諸善功德不生」。又成實論云：「道品觀，以戒爲柱；禪定心，以戒爲廓」。故戒爲衆善之本源，諸佛所從出生，煩惱由是乃斷，菩提從玆克証。本業經云：「戒者，是一切行功德藏之根本」。持戒之重要，於此可概見矣！

三　持戒爲和樂國之正因

現世界種種危機，推本窮源，皆由不明宇宙萬法之眞相，妄執人我。故華嚴經云：『一切業障海，皆從妄想生』。中國二十餘年來之內戰，世界列強之互相爭鬥，莫不如此！釋尊所以應化此土，如梵網經云：『來此世界，八千往返』，

即爲此一大事因緣也。其他苾芻等戒不必論，即以近事五種戒而言，倘人人皆能不殺生命，不偷盜他人財物，不邪淫他人妻女，不妄語撥弄是非，不飲酔酒。則世界未有不太平，國家未有不安樂也！但世人往往不知戒之法理，誤以佛制戒爲桎梏；殊不知此等罪法，其自性『不可愛，不可樂，不可喜，不可意，不安隱，不正直，不可欣，不悅意，違正理』。以此罪法不可愛故，『能得不可愛果，不可樂果，不可喜果，不可意果，不安隱果，不正直果，不可欣果，不悅意果，違正理果』。（瑜伽門卷二）若佛出世，若不出世，法爾如是！以其自性即是苦因。若欲不感苦果，烏可得乎？故佛說戒是乘法性而說，非佛制戒以後，而上諸事方感苦果也。故涅槃云：『犯四重者，現生即報』。又觀佛三昧經云：『有七罪，一一經八萬四千刧入阿鼻獄：一、毀無十方佛，二、斷學般若，三、不信因果，四、用僧物極重於三寶，五、犯重食他信施，六、污比丘尼，七、六親所行不淨』。釋尊之所以建立在家出家兩種戒幢，即因此故。佛臨涅槃時，囑阿難曰：『如能奉持淨戒，與我在世無異』！又誡之曰：『我滅度後，有五種法，令法久住：一、毗尼者，是汝大師。二、下至五人持律在。三、中國十人，邊地五人，如法受戒。四、乃至有二十人如法出罪。五、以律師持律』。

準此以言，要世界造成和樂國，即須人人能奉持五戒；要佛法住世，即須佛弟子人人能奉持淨戒耳。

四　結論

總上觀之，戒有出家在家二種：一由持在家近事五戒，而得人天之福報，世界成爲清淨極樂世界。二由持苾芻出家戒，而得三乘十聖道果，一切諸大功德及無漏智智。所以智論云：『若無此戒，雖諸苦行，皆爲邪行』。故願海內大德，不但傳戒受戒，尤須提倡持戒；要知『毗尼者，佛法壽命』，（善見律）莫斷佛種也！

二十三年一月十五日，寫於武昌。

廿六年四月卅日

廈門南普陀寺佛教公論社發行

佛教公論

第一卷　第九號

弘一法師墨跡

悲智

有悲無智　是曰凡夫
悲智具足　乃名菩薩
我觀仁等　悲心深切
當更精進　勤求智慧
智慧之基　曰戒曰定
如是三學　次第應修
先持淨戒　並習禪定
乃得真實　甚深智慧
依此智慧　方能利生
猶如蓮華　不著於水
斷諸分別　捨諸執著
如實觀察　一切諸法
心意柔軟　言音淨妙
以慈悲眼　等視眾生
具修一切　難行苦行
是名成就　菩薩之道
我與仁等　多生同行
今得集會　生大歡喜
不揣膚受　輒述所見
倘契此懷　願垂玄察

大藏經特大號

THE AMOY BUDDHIST REVIEW

NAN PUTOO TEMPLE, AMOY,

CHINA.

菩薩戒與比丘戒之異同

瑞今

一

戒爲萬善之始基，苦海之寶筏，菩提之大本，衆生之導師，所以歷代古德盛讚毗尼之重要，而爲一切行門之首也。佛最後欲入涅槃，因阿難之啓請，以「以戒爲師」四字諄諄相付囑，是戒之宜尊重，可無待言。古德又云：世多以乘急戒緩，殊不知戒實未可緩，而尤以戒較乘更爲可急也。總之無論菩薩戒與比丘戒，雖有通局之不同，而其並宜尊重則一也。

佛爲度生，而施戒善，然衆生根性有利鈍，而所施行戒善，亦復有差異——廣略淺深不同，所以有菩薩戒與比丘戒之分別。雖說菩薩戒與比丘戒不同之處甚多，而能互相攝入之處，亦復不少，似未可以輕易判定之也。

菩薩戒，處處以犧牲自我利益羣生爲前提，如瑜伽戒本之四重四十三輕，皆不出以六度四攝爲戒相之骨幹。六度四攝，則爲菩薩利益羣生，自我成佛的一種基本工作。而梵網等，亦皆處處以利導羣生爲願行：戒相雖較瑜伽戒本爲多，而同爲犧牲自我，利益羣生，積極爲善的行法。故古今邏哲，多目之爲大乘戒也。

比丘戒，則專在個己分上着想，行住坐臥，另有一定的格樣，違逆即犯。三衣百衆具外，不能多畜積蓄；儲藏銀物，更所不容許。食必以時，住必蘭若；喧鬧市廛，皆非所宜。此種簡單的生活方式，因與社會羣衆不發生若何連繫，常與世間隔絕，僅求個人解脫，而爲消極行爲，故人多以爲是小乘戒也。

綜上意義，菩薩戒境量，頗爲寬大，而比丘戒之範圍，則甚狹窄：此爲不同之總原因。茲先舉數點於下，以明差異，後當會異爲同。

二　制戒時節

諸佛制戒，儀式略同，先說菩薩戒，後制聲聞戒，。故釋尊應世，施設戒善，亦最初先結菩薩戒，不待弟子犯過而後制也。如梵網經云：「佛初坐菩提樹下成無上覺，初結菩薩波羅提木叉……孝名爲戒，亦名制止」。此爲釋迦牟尼佛最初成道，即結菩薩戒之明証也。

然聲聞戒（亦名比丘戒），則爲於成道十二年後所制，因弟子最初隨佛，尚能奉佛教敕，至後心行日疲，時爲軌外行動。前佛所制「諸惡莫作，衆善奉行，自淨其意，是眞佛教」之略教敎法，實不能再以約制弟子之身心。因此，佛於弟子中，若有所作，而受世人譏嫌，或與身心有損，或防害團體名譽，佛即嚴厲禁止，而隨將所犯，制成爲一戒條。—比丘戒相所構成，大略如此也。

佛結菩薩戒於最初成佛時，是不待犯而結也。而制比丘戒，則須待十二年後，由弟子受社會或居士譏評，

始制戒條。此爲菩薩戒與比丘戒制戒時節之不同也。

三　攝機廣狹

菩薩以利行爲先，凡有利益，無不興崇，故菩薩戒，爲七衆同受，即人道以外之天畜等能解法師語者，皆可爲道器。如梵網經云：『佛子諦聽，若受佛戒者，國王，王子，百官，宰相，比丘，比丘尼，十八梵天，六欲天子，庶民，黃門，婬男，婬女，奴婢，八部鬼神，金剛神，畜生，乃至變化人，但解法師語，盡受得戒』。由此證信菩薩戒，非僅人道可受，即畜生等能解法師語，亦有受戒資格。——但解法師語者，簡不能解語，仍未能受也。由此可見菩薩戒所攝之機甚寬，不同比丘戒，僅局於人道，而人道尤須加以嚴格選擇也。

比丘戒，爲何攝機甚局，蓋欲受比丘戒，須經過嚴密審查合格，始可進受。受者定屬人道，天畜非人變化人等，皆所不堪。然人道中，若狂，聾，盲，啞，身相不具，及犯邊罪，黃門——非生，揵，妒，變，半月，自截等六種——二形，負債，奴，官等，以及癩，癰疽，白癩，乾痟，顛狂等病，足以污辱法門及僧衆者，尤皆在簡除之列。是則比丘戒所接納機衆，僅局於人，非如菩薩戒於人以外，亦可進受也。

邇來剃度混濫，傳戒無規，跛盲等輩，盡爲門徒；身患瘖疾，皆可受戒。無怪法門漸衰，僧格日墮。佛教前途，浩嘆何極！際此時期，雖亦有發心大士　出而以整理相號召，然亦僅爲一空疑理想，究未能現諸事實也。

四　得益久近

吾人如能受菩薩戒，所獲功德，無有限量，如瓔珞經云：『又復法師能於一切國土中教化一人出家受菩薩戒者，是法師其福勝造八萬四千塔』。法師以菩薩戒教化一人受持，能獲福無量，況自身受菩薩戒者，其福更不可量矣。然諸衆生，皆須受此菩薩戒，若諸衆生不受此戒者，與非情及畜生，轉無有異。瓔珞經下卷云：『佛子，若過未來現在一切衆生不受菩薩戒者，不名有情識者，畜生無異，不名爲人，當離三寶海，非菩薩非男非女等』。由此可知一切衆生，皆須受菩薩戒，不受則名非人。然受菩薩戒，所得殊勝功德，非今生受已，來生即滅，即未來際，此菩薩戒功德，亦永不消滅，即直至成佛，所得功德仍可存在，並能增長不已。如瓔珞下卷云：『受十無盡戒已，其受者，過度四魔，越三界苦，從生至生，不失此戒，常隨行人，乃至成佛』。此中『從生至生，不失此戒，……乃至成佛』，是明受菩薩戒已，所獲戒法，永遠不得滅亡。由是可知受菩薩戒，非惟獲益非淺，即生生世世，所獲戒功，亦決不消滅也。

若論比丘戒，則不能如菩薩戒受已所獲戒德，久遠不滅，蓋比丘戒，僅論今生，而不論來生也。故授比丘戒時，問答往還，皆以「盡形壽能持否」啓問，如隨機羯磨卷上，正授戒體法羯磨三番已，正說隨相時，戒和尚所問：『善男子聽，……四波羅夷法，……汝　切不得犯，……犯波羅夷法已，不能還成比丘行，汝是中盡形壽不得作，能持否』？此中「盡形壽」，即是指盡此生色

身形體，奉持戒法，不令有所缺陷，未曾有說來生之明文。即此可知比丘戒僅論今生者也。

如上以明，菩薩戒一受，戒法即永遠不滅；而比丘戒，唯可維護一生，此又為菩薩戒與比丘戒得益久近之不同也。

五　戒師具缺

受比丘戒，法式繁難，人，法，事，處四項，均須如法，始能得戒。人則十師具足，（邊地許開五人，中國不許）道器清淨；處則依法結界，違便不成。人若缺一，處不依法，則不能成為具足戒，是為受戒不如法也。詳文可檢隨機羯磨便知。

受菩薩戒，雖亦須請阿闍黎，然則不必具足十師，如無師可請，亦開自誓受。梵網經云：「若千里內無能授戒師，得佛菩薩形像前自誓受戒，而要見好相」。此段文中，得「佛菩薩形像前自受」，是菩薩戒，可開自受，不同比丘戒，須十師具足，乃可開受也。

六　道俗受別

諸佛設戒，隨機有別，道俗差異。約通則總被道俗，為菩薩戒也。約局則僅被內衆，為比丘戒也。聲開藏內，有七衆所持別解脫戒。七衆又分內外二衆。外衆為曾受三歸五戒之優婆塞優婆夷二衆，亦稱俗衆，以雖受歸戒，而尙未脫離俗務也。內衆則捨祛世緣，專事辦道，名為道衆，為受十戒六戒具足戒之沙彌沙彌尼式叉摩那比丘比丘尼之五衆也。然比丘戒，則為道衆中最後受戒之一至極階位。故受此戒時，尤須先受三歸五十戒已，然後方能進受。是以比丘戒，僅可被內五衆中之比丘衆。餘之俗衆，皆無可受之資格。

菩薩戒則不然，應攝羣機，道俗通受。不受歸戒，亦可受持。即受歸戒或比丘戒者，更可重受。如能發心數度重受，則所獲功德，益倍增多矣。

由上以明則比丘戒僅被道衆，而菩薩戒，則通被道俗，此為戒法，各利機緣之不同也。

七　罪名多少

衆生一念迷真，識浪繁興，流落苦海，死死生生，時刼難數。造種種罪，更難舉喩。佛為救此衆生罪苦，而興大慈，說諸戒法，以治衆病，然戒法之數雖多，要亦不出梵網經之十重四十八輕及比丘本之二百五十條戒。菩薩戒雖有五十八條，而罪名僅束為二，一者波羅夷，二者輕垢罪。而比丘戒雖亦有二百五十，而將犯罪之名，可約為五篇七聚——一波羅夷，二僧殘，三偸蘭遮，四波逸提，五波羅提提舍尼，六突吉羅——譯為惡作惡說二罪，故合為七聚也。然菩薩戒之輕垢罪即比丘戒之突吉罪，懺法略同。而菩薩戒之波羅夷與比丘戒之波羅夷，名雖同而譯意稍異，前者譯為他勝處，而後者譯為邊罪也。

由此可知菩薩戒僅結輕重二罪，而比丘戒則結七聚罪，此為過罪多少之不同也。

八　悔罪差異

佛教最重懺悔，如犯輕重過罪，應即懺悔，懺已罪即消滅。然懺悔有化教與制教二種差別，化教又有理懺

－無生懺－事懺(可通取相作法)－取相懺－之不同，名義寬故。又可通大小二乘道俗二衆及通三世，此約大乘懺法以言也。制教則唯局作法懺，僅限於事行，小乘道衆，現犯，名体，此約小乘懺法以言也。菩薩戒懺法，則屬化教中無生與取相二種懺法；而比丘戒懺法，但屬制教中作法懺。爲示明了，簡表如次：

懺悔
- 理懺……………………無生懺
- 事懺
  - 經中化教懺法………取相懺
  - 律中制教懺法………作法懺

犯菩薩十重戒者，當以取相懺懺之，如梵網經云：「若有犯十重戒十者應教懺悔。在佛菩薩形像前，日夜六時，誦十重四三，輕戒。若到禮三世千佛，得見好相。若一七日，二七八日，乃至一年，要見好相。好相者，佛來摩頂，見光見華，種種異相，便得滅罪。若無好相，雖懺無益」此明犯十重戒，以取相懺法即得。若犯輕戒者，即以對首懺之，罪即消滅。

復通論懺輕重法，則又有六種不同，如下示明：

一，上品纏犯十重，對十方佛方等懺，佛來摩頂，見光見華。

二，中品纏下品纏犯十重，對四菩薩僧懺。

三，犯十重下重方便，對首懺。

四，犯十重下輕方便，責心懺。

五，輕垢本罪，對首懺。

六，輕垢方便，責心懺。

若犯比丘戒，則懺法方式，更爲繁複。茲分六項，略述於次：

一，波羅夷　若犯此罪者，世中皆以本無可懺，而諸律中，可開懺法；蓋律開懺理由，爲同法財，及障來報。若望體壞，則無任僧用，不復還比丘本位，如此則與不懺同，故云犯波羅夷無懺理耳，非謂全不許懺也。佛言：「若比丘比丘尼，若犯波羅夷已，都無覆懺心，當如法懺悔，與學戒羯磨，奪三十五事，盡形行之。若衆僧說戒羯磨時，來與不來無犯。若要犯重，應滅擯」。若僧祇律云：「若犯重已，啼泣不欲離袈裟者，又深樂佛法，應與學懺」。是犯波羅夷罪，雖不能還比丘本位，而開懺法，則律所許也。

二，僧殘。犯此罪而覆懺者，須先行波利婆沙，次與六夜摩那埵，再於十僧中出罪。此外尚有不覆懺本日治等法，茲不贅述。

三，偸蘭遮，此爲前篇之因罪及五篇所不攝之諸果罪，體兼輕重，分上中下三品也。懺法則如十誦云：「從初篇生重，應一切僧中悔，若初篇生輕，二篇生重，應界外四比丘衆中悔，若僧殘生輕，應一比丘前悔」。此爲偸蘭遮之懺法也。

四，波逸提。若犯三十捨墮，懺通僧別，犯九十單提，悔唯對首，蓋由貪慢財事，有輕重二心，是以分爲二位，而懺捨亦兩據也。

五，波羅提提捨尼，懺於據律分請一人爲懺主，說

罪名種，一說便止，無須罪僧中懺也。

六、突吉羅。此分故誤二罪。若故作者，對一人說懺；誤作者，責心懺可也。

以上比丘六種悔法，唯就大概言之。至於詳細儀式懺詞等，具如隨機羯磨，須者往檢。

如上所明，比丘戒有六種悔法，而菩薩則僅二種，通論亦有六種，是謂悔罪之差異也。

九　攝異為同

菩薩戒可總括為三：一攝律儀戒，二攝善法戒，三饒益有情戒。然比丘戒，可以屬菩薩戒中攝律儀戒之一部分，所以菩薩亦應兼學比丘律。又比丘戒初三篇屬戒，三篇以下屬威儀，若就義通以論，則五篇治行有防非義，悉名為戒，各有法式，悉名為威儀，故亦可全屬菩薩戒中攝律儀戒所攝也。

十

據上所敍，僅從多分不同以論，然不同之處尚多，此唯略舉數點已耳。如開遮持犯，菩薩戒與比丘戒，互相衝突甚多，比丘戒性罪及畜金銀財寶等事，皆制不許，而菩薩因欲廣積財物，化度衆生，故開畜金銀等，戒瑜伽菩薩戒本中，亦有開性罪七條，比丘戒則全不許矣。

本文所述，甚為簡略。以教務所羈，未能詳加闡明，是否有當，尚祈有道，予以匡正。

二六，四，一。於佛教養正院務室。

佛教日報　星期一　(第一版)　民國二十五年三月十三日

佛教日報

中宣部內政部登記
中華郵政特准掛號認為新聞紙
第叁壹號
民國二十五年三月十三日
社址上海閘北新疆路和民坊五號
總編輯　范古農
發行人　鄭頌輝
發行所　本社
定報價目
今日壹張售洋二分

論說

唐代四分律學之三大爭潮

瑞今

一　緒言

凡學理之爭執，其學理必隨爭執而愈進展，所謂刮垢磨光，其光益發燦爛也。

近代科學哲學與唯心唯物等之宗派，亦莫不各闢戰壘，以爭雄魁。或自宗之爭執，或異宗之互攻，結果而各自立一派之學說，以遺留後世。因此，若論爭愈激烈，則其影響後世也愈大；而各派學理，亦因爭執而更能透徹精到，以向光明的坦途上邁進，此為必然之原則也。

即以西土過去佛教而論，如佛滅後五百年，小乘有新舊兩派之爭；七百年後，大乘有空有兩派之爭，此皆為欲求本宗學理之光榮，而時起直接間接之衝突者也。

又以東土佛教而論，佛法是自漢輸入，至隋唐而大盛，其間經過多數博學之士，窮思研究，精心譯著，因而就各人所研究與立義之不同，而有譯述之差別與宗派分立之互異。如華嚴經與起信論，則有數種譯筆不同；如天台賢首，則各立理論，自稱一宗。此亦皆由各人對佛理之觀點上不同，而欲各別豎立一宗派之教義，或時而起爭執者也。

由上論例，不論佛法世法之學理，類皆經過幾番論辯，方能至於至善。若徒抱殘守缺，不能溫故知新，非唯無進展之希望，而從假以臻於滅亡之一途。

至律學之能稱宗，亦不能逃此公例。律學之在西土，其系統最大者，莫如五部律之分裂，號為五部律。後傳入中國，猶經多數的賢哲，先後譯傳，發揮妙義，以傳播於南北各地，故當時歸心者，大不乏人。然雖皆入主出奴，崇尚己見，而尚未成立律學專宗之名稱焉。迨至唐代，四分暫盛，他律浸衰。復由幾位律匠，將四分一律，各抒己見，別立門戶，乃成唐代四分律宗之道宣，懷素，法礪三大勢力之對峙，而形成為三大派；然中國律學之稱宗，亦實基於此。復考四分之所以獨盛於唐者，除受上述三大師互為聲揚之影響外，其實亦由中國僧人之最初受戒，始從四分，因四分與中國最有因緣也。如資持記云：——

「教流此土，四分已翻，何意偏宗四分？以此土受緣，始從四分，餘部雖翻，未聞依用」。

又業疏云：

「神洲一統，約受並爾四分之文。今所判釋，約受明隨，故立一部，以為宗本」。

資持記及業疏二書，均為宋代元照律師所著，其讚揚四分之原因，亦以四分一律，與此土最有關係。故云：「此土受緣，始從四分，餘部雖翻，未聞依用」，良有以也。然則裂成三派之代表人物，實為道宣，懷素，法礪三人也。

二　東土律學之傳譯

律學傳入中國，始於曹魏。初譯僧祇戒心及四分羯磨二部……弘始六年，……律之翻譯；……出。然其最……祇二部律公……十誦之盛處……所撰甚高僧……如何的盛行……一雖曰……昔卑廉……往荊陝……旨，為……遠歡業……道宣精高僧……一自律……，最廣弘傳……，讚懺成宗……此十誦……五分律，因……因翻譯少後……者。至於四……十誦之盛，……者，皆望風……他諸律，……東土律學，所……

三

四分律……開其光河……，法礪律……四分律疏十……嗣嵩山定賓……成相部律系……



三、三派之立名及其著述

佛教日報編輯例言

（未完）

中華民國二十五年三月三十一日　佛教日報　星期二　（第一版）

佛教日報

中宣部內政部登記
中華郵政特准掛號認爲新聞紙
第叁叁貳號
民國二十五年三月三十一日
社址上海閘北新疆路和民里廿五號
編輯　范古農
發行人　釋慧叢
發行所　本社
今日壹張售洋二分

論說

唐代四分律學之三大爭潮

瑞今

（續昨）

四　三派立說所依之教義

欲明瞭三派之爭點，必須光明三派所依不同之教義，乃能分別其爭點之何在。夫比丘律，據古德所判，本屬小教法門。然而有五部十八部之互異，而其根本教義，可約爲四宗以明之：一空宗，二有宗，三雙亦，四雙非。今取此方之盛行者，故唯約爲二宗。然亦有依大乘義而立宗者，茲分三段述之如次：——

一言假宗　以明一切諸法，但有名字，而無實有，故曰假。又諸法緣生故空，故亦名曰空宗，蓋取大乘之空義也。又名經部師，即成實論所辯論之四分曇無德部。又此宗明色法，眼識能見，以根對色，中起分別，此能分別心，即是眼識，此說似近大乘。法藏即依此說而立宗義，名過分小乘教也。

二實法宗。此宗教義，以明我人等之假名是空，五陰十二入十八界是有；名說一切有部，亦即毗曇部也。又以眼根能見色，不說唯識能見；以眼耳等諸根爲淨塵，見聞覺知爲勝義根，二皆是色；所言能見者，即勝義根也。然唯意是心，故不推心爲能見也。倘素則立一宗之說，即根據此教而立宗名，爲當分小乘教也。

三圓教宗。此宗爲道宣律師所提倡者。以依法華涅槃二經，有開會融通之義，用大決小而開歸實道爲主旨。意謂若縱忘心，即成業行，若攝忘心，即成大行，所謂即小可以成大之義也。又依唯識賴耶受熏持種之義，以明受體。依前之說，比丘律雖屬小教，而可攝大乘教也。依後之說，賴耶本有戒善種子，因受外來增上緣之擊動而起現行，復由現行而熏成戒善種子，比戒善種子，能任運防止諸非法行動也。道宣律師，依據上之二種教義，獨創一說，所以爲後世人之所推重，正因其立義，較前二宗爲圓滿也。

三派根據之教義，既已明瞭，而三派所爭之點，猶須有以述之；如下第五段。

五　三派爭點

三派所根據之教宗，皆爲闡明色心義理；而色心二法，爲作無作戒體之所依持；今所爭之點，即在作無作戒體之爭執也。茲光明作無作之一戒與「體」之名義，然後再述三派對於戒體爭執之異別。

甲、戒體之名義分二

（一）戒。夫戒法無量，若約汎論，則有種種，謂：定，道，別解脫戒也。定道二戒，則約心論業，不論緣受；以隨人禪定，可以斷惑證道，亦能任運生善滅惡；是以名爲戒也。別脫一戒，則異於是，蓋非任運，必假緣受。然戒隨境制，境有無量，戒亦無量，戒雖無量，若再以義約，則又不出作無作二戒也。遣趣爲是。無作者：於時，罪福性，假遣作，故故統名爲戒

（二）納之清淨法非。是則心業，此業攝

乙，三

（一）法爲體；以而發善，毀，故戒體是身口七支爲本宗非不言正業體相也。

二法隨跪登降是身不自發，要不踐心造矣體，非五塵之有，明顯之說，與法同矣。

三道宜蟠，皆二歸持小行，亦「法遊二經、餘無斥二乘，爲邪學成犯，二

古晨（誌載社）

日刊（三個月一元九角，半年五元，全年洋九元，中外同價；先惠）

今日登張售洋二分

佛教日報編輯例言

本報以佛教言論新聞等爲主；以社會消息等爲附；略例如次：

一評論　凡關於佛教事業之提倡與學理之發揮等論說屬之

一格言　凡經論及語錄中有關於身心性命及世道改善之何偶選錄之

一人範　凡古今中外佛教中極有關係之人物不論僧俗堪資模範者爲表彰之

一新聞　凡佛教團體及寺院等中外事實新聞有關必錄

一專件　凡佛教團體之章則函件及關於佛教之法令公文並法會宣言或講演稿與其他長篇記載（短篇即入新聞）等酌要登刊

一社會消息　凡國家行政及外交暨社會慈善團體等消息舉要登載

一文苑　凡關於佛教或道德之詩文小說等選錄之

一廣告　凡佛教團體及寺院並關於佛化及其慈善等廣告與其他廣告之與佛教宗旨不背者均得登載宣傳（另有價例）

也。是究 即眺 眼耳 色： 推心 立宗 依法 踏實 心， 識賴 律雖 有戒 由現 諸非 創一 前二 之點 而色 點， 戒一 之壁 種 心論 亦能 異於 無疊 出作

無作二戒也。作者：謂吾人於受戒時之跪乞拜受之造趣，皆爲是也；此爲在一極短時間，非盡一報形也。無作者：謂於受戒時之一切動作停止後，吾人在於時，能任運增長防非之心，使不犯戒。又心有罪福性，或睡眠煩惱等，而此無作，是時常生，不假造作，故曰無作也。作無作戒，皆無懸防諸非，故統名爲戒。

（二）體。體者，即受戒白四羯磨時，心所領納之清淨法也。此法於受戒後，能時起防禁一切緣非。是則心爲能納，法爲所納，能所相冥，而成於業，此業攬法而成，堪爲入道之基，故名體也。

乙，三派作無作戒體爭執之差別分三

（一）懷素依實宗之說：謂作無作戒，俱是色法爲體；以身口七支，屬於色法業用，持之則損惡而益善，毀之則損善而益惡。作無作既有損益之別，故戒體是色法，因色有損益也。又無作爲能防，身口七支爲所防，以色防色，故戒體是色所收。然本宗非不言心，但心爲作無作戒體遠助之緣，而非正業體相也。

二法礪依假宗之說：謂作戒以色心爲體，如拜跪登降是身，陳乞對答是口，此二並是色法；但色不自發，要由心力助成也。或但以色聲爲體，此則不類心造矣。無作戒則以非色非心爲體，以無作戒體，非五塵四大之色法所成，故非色；更非如心法之有明暗，慮知，及通三性等，故非心。是則此派之說，與法礪主張作無作戒體，純是色法，完全不同矣。

三道宣依法華涅槃二經及唯識之說：謂法華涅槃，會三歸一，扶律談常，即小可以成大，意即雖持小行，亦能屬於大行也。如濟緣記云：「法華開聲聞而作佛，涅槃扶律以談常，會此二經，條無此義。華嚴隔出，方等彈呵。是以梵網斥二乘爲邪見，學道有逆；善戒指小法爲方便，不學成犯，二部之異，於此自明。」



佛化新聞

Chung King Fo Hua Hsin Wen

(The Buddhist News)

第一二三期

理教與佛法融合之點及三（皈）五戒之意

心道法師在西安靜修堂講

戒之意

海潮音

第二十卷 第一號

目次

讀了「討論比丘律的一封信」以後

塵空

——奉太虛大師命寫——

海潮音第十九卷第十一期載有曾經到過錫蘭的惟幻師討論比丘律的一封信，大師命我批評，我很歡喜的又很驚異的首先就拜讀他，我歡喜的是有人在注意比丘律，而且是到過錫蘭的人，一定是很內行的、我驚異的是比丘律上又發現了什麼毛病須待討論呀！讀完以後使我大失所望，而且生出無限的感慨。同時有人反對也有人表同意，紛紛來問我，爲了維護正法計，不得不說幾句話奉勸惟幻師以正海潮音讀者的視聽。

原信是報告錫蘭留學經過的，關於比丘律只是附帶的述了一點「積悶思想」，尚未正式討論比丘律。但是就此數點已足使我來討論了、何待「在後再述」呢？惟幻師關於學戒開口就說：「南方諸國固以比丘持律著於世也 然而戒律者，比丘生活之方式也，而比丘之爲比丘者，非爲欲過某種方式之生活而爲比丘，換言之、戒律爲比丘之手段非爲比丘之目的。」戒律爲比丘之生活方式，誠然誠然，但比丘之所以成爲比丘者，以其有此戒律也，若謂非欲過某種方式生活而爲比丘，換句話說，就是要做一個不守比丘戒的假比丘。所謂「戒律爲比丘之手段非爲比丘之目的」話亦不錯，比丘之目的就是了生死證涅槃，要達到此目的非用持戒的手段不可，難道我們還有比釋迦佛更高明的手段、不持戒就可以達到了生死證涅槃的目的嗎？原文又說：「今日比丘所用戒條，原是佛陀當日在彼處因環境之需要所制，是否適用於今日之此處，實是一重大須待研究之問題，故戒律無拘泥成文之必要也」。後面又用譬喻說：「戒律有如法律，各國之政情習俗不同，欲印國人民遵守乙國法律自不可能．若勉強將乙國之法律採用於甲國，則甲國人民將多爲犯法之徒矣」。這等於說「佛法是二千數百年前產生於印度的，佛說一切法制一切戒，都是爲那時候的印度人說爲印度人制的，根本不應當把佛法傳到中國來，尤其是今天的中國，若勉強把印度的佛法傳之於中國，那末中國的佛教徒犯戒是必然性的了。」佛是一切智人，他徹底了解世出世間一切事理因果，他深知衆生的心理和毛病，他所制的戒不但古今中外都可以行得通，就是幾千萬年後另一佛出世亦不可更改，所謂聖人復起不易吾言，蓋佛佛道同也。昔日佛制戒時諸大阿羅漢示現種種犯戒因緣，皆因知道後世衆生的毛病而預爲防制，特爲方便示現者也。豈謂因當時彼處環境之需而制，不能適用於今日之此處耶？惟幻師說：「實是重大須待研究之問題」，我覺得這問題實在是重大，而且不可再待，趕快就要研究，戒律稱爲學處，出家第一件事情就是學戒，佛規定比丘要十夏學戒，在十夏之內不能離開懂戒的依止師過一夜。中國祖師打了一個對折都還說「五夏以

須專精戒律，五夏以後方乃聽教參禪」。若是真正研究明白了的人、他一定不敢大胆妄談改革戒律的話。至於說「戒律實無拘泥成文之必要」，這個待說！但是怎樣叫做不拘泥、千萬不要誤會呀！中國四分戒本二百五十條（依一般人說、其實正式成為戒條的并沒有這多）還要我們一個比丘甚形甚死死的依照他行，實在是不可能也不够用。你可知道佛說有幾十卷的律藏，裏面分為十七大類名為十七事、關于比丘的衣食住行、對人接物，一切生活方式，說得極盡周詳、凡是我們環境所能遇到乃至心思所能想到的就沒有佛未說到的、佛法極近人情，佛不強人所難，除了性罪及酒戒不開之外，每一條戒都有很多開緣，開的限度以及時間地點因緣方法都有極嚴密極詳細的說明、我們只要了解這一部戒，已是世間第一等聰明大智慧人，可以為人天師表。今此戒本不過是律藏中所制的根本條文，比丘律的綱領而已。至於惟幻師所舉的但三衣不能禦寒，不能銀錢行走不通、熱帶不能半月一浴，律中均有開緣，研究便知，固不必墨守也。又說錫幽熱帶一日內須洗浴兩次，是半月浴之戒已可犯，何以非時食戒不可犯，是厚彼薄而薄此條，這真是大笑話！你知道戒律有開、遮、持、犯嗎？開與犯是絕對不同的，開是佛准許的，犯了就要墮地獄（參看犯罪輕重經）開是有限度的，在什麼地方可開，在什麼時候可開，為什麼緣可開，否則不許開，并不是一開就永遠不持這條戒了，這正是惟幻師所謂「實無是理也」。又說：「若云須適應環境，則全部律文除波夷提外，皆可方便受持，如此則失去其嚴格之意義矣。」此中應云除性罪及酒外、皆可方便開許，但開時亦須嚴格的開，可以不開者就不開，沒有開緣者絕對不開，不是隨隨便便高興開就開，這又如何會失去嚴格之意義呢？所謂「方便」者，是佛已為我們開好無量方便，佛的一切設施無不是方便，我們依照佛的方法去行就是莫大的方便，切不可依我們愚癡凡夫的私心來自作方便！

其次又舉出三十捨墮中的畜長衣、過分取衣，減六年作三衣，（按律中沒有減六年作三衣、該十四條是減六年作臥具。）及畜錢寶戒，九十單墮中的洗浴戒共五條，說是不能應用之浮文。前三條連文都舉錯了，這是因為根本不知道這幾條戒的原意是說甚麼，有何作用，所以才認為是浮文要廢除。後兩條可開不可犯，前面我已說明過。又說捨墮第二條離衣宿戒，謂「中國已有棉被或毛毯蓋身，若再從大紅順衣於身旁則失其原意矣。」這是大笑話！試問惟師你曉得怎樣叫做加持衣？怎樣叫做離衣？比丘住處結界是怎樣結的？離衣不離衣的範圍在那裏嗎？原文又舉月畜衣，畜長鉢，乞鉢，畜七日藥，過前求雨衣，受急施衣，阿蘭若離衣，掘地，壞生種，非時食，食殘宿食等戒，說都不適用於中國。又說「將來中國應用之戒文實應加注」等等，這都是沒有懂得戒條的錯誤　殘宿食是過了加持受斯之食，並非腐壞之食，律藏中說得詳之又詳，何待你來加注啊！至於說中國比丘不用鉢，

不住阿蘭若，無施主須自耕而食等等，這都是一隅之談，不能概括中國，中國何嘗沒有用鉢住阿蘭若受施主供養的比丘？你親眼看見幾個比丘是自耕而食的呢？而不用等者，是比丘自不肯用呢？還是有誰人不準比丘在中國用呢？然亦絕不可因你不用我不用或大多數人都不用，我們就要把這方法都廢掉！否者那就是不但你不學佛法，還要把佛法破壞不許他存在，唉呀！有了這種邪見，那眞是比外道來破壞佛法還要利害，還要迅迷啊！（沒有戒律的佛法就等於外道邪法）至於惟師不懂而生誤解的那些戒條，我本可以化點工夫一條一條詳細解釋出來，但是這戒條是世尊特別付與比丘不非的秘實，未便向餘衆說，惟師果有研究戒的虛心，國內自不乏戒律精通的大德可親近，即使不恥下問，通函與不慧私下討論亦所歡迎。惟師又說：「今日中國之比丘持戒不精嚴者，實非比丘不持戒，而是戒之不受人持也」。哈哈！中國的犯戒比丘眞感激惟師這種高妙的曲解和袒護。我不懂得怎麼叫做「戒不受人持」？我想戒不但不受人持，而且她還要人犯啊！譬如你在都市裏不留心走到隱蔽處，遇到野妓拉你去犯戒，那末你可以大大方方犯了戒回來這樣曲解：「今日世界之比丘持戒不精嚴者，實非比丘要犯戒，而是戒之要人犯也。」且不必限於中國也。至於說到若欲中國之僧團存在，必須改良中國比丘戒律，一面刪改一面增加等等意見，這不待我來批評，明眼人自然知道，總而言之這都是大錯而特錯的狂妄之談。但這也難深怪，惟師原函自云：「據醫生檢驗，神經系此刻已稍失常態。」又云：「思想素來不受束縛，野蠻無繩，而其結果多爲荒謬之論。」如此而討論改良佛的戒律那又如何可靠呢？

原函後面附白中又說，已將「並無多大興趣」的十六觀經譯成英文了，又將「並非有特別認識」的地藏經已譯出一半，「最近之工作計劃，擬在香港覓得適當的住所後，即着手譯四分戒本」。我不知道惟師對於這本既不懂而又認爲有很多不適用的梵文，且在今日還不够用須待改良增删的四分戒本，究竟怎樣譯法？還是拘泥成文」一字一句的譯出來嗎？還是憑着自己的好惡認爲不適「用的就不要，認爲不够用之處就以法王自居隨便加上幾條，來造一部「適合西洋人的新戒律」呢？我看到這個消息實在放心不下，因爲這是一件有關正法存亡的大事業，有開人天眼的功德，也有瞎人天眼的危險，不能不引起我的杞人之憂啊！我很誠懇的希望惟幻師趕快把戒律詳細研究一下，再來談改良中國比丘戒律，再來作翻譯戒的工作，庶乎「積悶的思想」也可以消融，自利利他均以此爲本，不知惟師以爲然否？

最後我還要綜合前義總說幾句以免誤會，我所討論的不是中國比丘持不持戒的問題，是就比丘戒的本身說要不要改良，能不能在今日的中國行得通。我所主張的也不是要墨守四分戒本上一字一句不可更動，是要徹底硏究律戒，了知開遮持犯，把戒本變成活的條文，那就運用無窮，沒有障礙了。於此我再下一轉語曰「：中國多數比丘之所以戒行不精嚴者，實非比丘不持戒，亦非比丘要犯戒，而是比丘不懂戒也。」惟幻師我記得是十年前在武漢會過的一位活潑可愛的小朋友，現在已作了大比丘，又能留心戒律，可算是有志出家的青年，難得，難得，倘不以愚言爲忤據理討論，是所歡迎；若非理反駁，恕我不敢再討論了。

正信

正信周刊第四卷第十期 ◆ 民國二十三年七月三十日發行 ◆ 每逢星期一出版

評正佛學大辭典之「八敬戒」條

塵空

佛學大辭典第一冊，第一百四十四頁下段，「八敬戒」條，……四分律四十八曰：「佛告阿難：今爲女人說八敬形壽不可過法，若能行之，即是受戒。何等爲八？一、百歲比丘尼見新受戒之比丘，亦應起而迎逆禮拜敷淨座請坐。二、比丘尼不得罵比丘。三、不得舉比丘之罪說其過失，比丘能得說尼之過。四、式叉摩那（學法女）已學戒，（六法也）應從僧受大戒。五、比丘尼犯僧殘，（罪名）應於半月中在二部之僧（比丘比丘尼）行摩那埵。六、尼於半月內當於僧中求敎授之人。七、在比丘處不可夏安居。八、夏訖則當詣僧中求自恣之人。（自恣者懺悔之法也）如此八法，應尊重恭敬讚歎不可盡形壽違越。」（取意引行事鈔下四）……以上是大辭典原文，引文既指出四分律第四十八卷，又在佛說上違越下加「」括弧，則所引當係四分律之原文；今考律中原文詞句完全不同、且於第七條「比丘尼不應在無。比丘處夏安居，」遺一無字，而成爲「在比丘處不可夏安居。」據各律所載之八敬法義，當云「在無比丘處不可夏安居」，今與各律正成反例，一字之漏關係大矣，佛法慧命，寄存在律，焉得不辨！前既標明「四分律四十八曰」，後又注謂（取意引行事鈔下四）四分律乃佛所制，爲姚秦罽賓三藏佛陀耶舍共竺佛念等譯，行事鈔爲唐道宣律師所著。佛律因無取意於宣師行事鈔之理，宣師本尊佛制而著；既引佛律而又舍原文而取宣師之意即屬不通，且壞著述之格。按行事鈔下四八敬要行第七條，「不應在無比丘處夏安居」，更可證明大辭典係遺一「無」字。爲求詳明，再將大辭典所引之四分律四十八，及所取意之行事鈔下四，原文錄明左：大正藏第二十二卷，九百二十三頁云：「……佛告阿難：今爲女人制八盡形壽不過法，若能行者即是受戒，何等爲八？雖百歲比丘尼見新受比丘，應起迎逆禮拜與敷淨座請令坐，如此法應尊重恭敬讚歎盡形壽不得過。阿難！比丘尼不應罵詈比丘呵責，不應誹謗言破戒破見破威儀，如此法應……（仝上）阿難！比丘尼不應爲比丘作舉作憶作自言，不應遮他覓罪遮說戒遮自恣；比丘尼不應呵比丘，比丘應呵比丘尼，如此法應……式叉摩那學戒已，從比丘僧乞受大戒，如此法應……比丘尼犯僧殘罪，應在二部僧半月行摩那埵，如此法應……比丘尼半月從乞敎授，此法應……比丘尼不應在無比丘處夏安居，此法應……比丘尼僧安居竟，應比丘僧中求三事自恣見聞疑，此法應……如是阿難！我今說此八不可過法，若女人能行者

即是受戒・……」行事鈔下四云：「……今列其名：一、百歲比丘尼見初受戒比丘，當起迎逆禮拜問訊請令坐・二、比丘尼不得罵謗比丘・三、不得舉比丘罪說其過失，比丘說尼過・四、式叉摩那已學於戒，應從僧求受大戒・五、尼犯僧殘應半月在二部僧中行摩那埵。六・尼半月內當於僧中求敎授人・七、不應在無比丘處夏安居・八、夏訖當詣僧中求自恣人・如此八法應尊重恭敬讚歎盡形不應違・」大辭典既標稱四分律曰，又注明取意行事鈔，今兩書原文皆不類彼，未如究何所據，實荒謬無稽之至矣，從有所據，而指東說西，亦非著作之德・

按西域律分五部，各部條文不同，中國亦有四律五論，即四分一律，又有南山東塔之分，加之歷代祖師之著述，自唐及清即如禪林寶訓百丈清規等，均有八敬法之條文，或詳或畧、不下數十種之多，總以不違世尊制戒本意為正・大辭典所編之八敬戒條文，雖與自所引之原文不同，亦尚明了，惟還一無字則成大錯・本刊第四卷第二期有明悟比尼之今後佛敎尼衆應具之學行一文，中有八敬法，係依小乘佛學概要下卷一百三十頁小註中抄出，極為簡畧：「一、百歲尼應禮初歲比丘・二、不得罵謗比丘・三、不得舉說比丘過失・四、從大僧受戒・五、半月從大僧乞行摩那埵・六、半月從僧求請誡人・七、依僧安居・八、詣僧自恣・」經讀者與大辭典對校，於第七條則大相衝突，頓起疑團，且於安居自恣等法不甚明了，於是執經相問・八敬戒法乃出家之不共戒，本非白衣所應預聞，今編者誤將戒文刊出引起讀者懷疑，於辨正大辭典之餘，謹遵古德之意將八敬戒文畧為解釋・

善見律云：「佛初不度女人出家，為滅正法五百年，後為說八敬法聽出家，依敎行故還得千年，今時不行，隨處法滅・」蓋女身障重，道業難成，智力薄弱・須依大僧，為護正法，故制八敬，今值末法，聞者尙希，況行之乎？然佛法超三際，絕方域，本無正末，能依敎奉行即是正法，不依律制即是魔外；・望我同袍，謹遵佛制，嚴淨毘尼，諸大獲法正信獲持，使佛日重輝，法輪按轉・

一、百歲尼應禮初歲比丘

百歲初歲指戒臘而言，依戒臘不依生年者所以別俗也，比丘比丘尼須年滿二十方受大戒，初歲比丘年齡已在二十歲以上，能傳佛正法，敎誡尼衆，故應受禮・

二、不得罵謗比丘

三、不得舉比丘過失

女性多諂嫉，見聞不廣，知見鮮正，恐妄生是非也・

四、從大僧受戒

受戒者，謂受五百大戒也。(四分律中三百四十八)，女報感深智淺，易生慢怠，必依大僧，具足十師，方發勝心，否則不得戒。

五、半月從大僧乞行摩那埵

摩那埵，此云悅意。或譯治罰，僧者和合衆也，大僧者，受具足大戒之僧，故僧有二種，即比丘比丘尼，謂若犯僧殘罪，應在二部僧中作種種勞動卑下之事，除其我慢，以資治罰。若衆僧意悅，罪方可除，有犯無犯須半月羯磨(此云作法)檢舉一次。

六、半月從僧乞敎誡人

尼志薄弱，鮮能自主，體復多障，不便參方，故應常向僧中求請大德敎誡警策，以資勝行。

七、依僧安居

僧尼每日須出外乞食行化，夏季蟲蟻滿地，出外遊行、害物傷慈，佛制九旬安居，自四月十六日至七月十五日結界安居，加功自修，勿出外行化。依僧安居者，他處謂不應在無比丘處夏安居，此約大界而言，律中制結大界方十里，或至四十里。界內無比丘大叢林者，不得夏安居。第八條謂安居竟，當詣比丘僧中求三事自恣，謂見聞疑。據此尼與大僧不在一寺同住可知矣(見百丈清規證義)所以必須依僧者，以尼鮮知法，須請大僧羯磨，又以女身多障，恐受外辱；不應以今日僧尼中有不法之徒而輕疑佛戒。

八、詣僧自恣

自恣者懺悔之法也，於九旬中或有所犯，犯罪者必慚愧苦惱，身心不安；今向僧中懺除罪愆，恣益道情，故云自恣。比丘能知法定罪，蓋懺罪之法有等級，如犯僧殘罪者，須向二十人懺，少一人則罪不除。犯某罪應向若干僧懺，皆有定制，故當詣自恣也。

此八戒初制禮敬，二三制犯上，餘五制依訓。五分律云愛道聞說八敬，復白阿難，願更爲我入白世尊云，我已頂受八法，於八法中欲乞一願，願聽比丘尼隨大小禮比丘，如何百歲比丘尼禮新受戒比丘？阿難復爲白佛，佛告阿難：若我聽比丘尼隨大小禮比丘者無有是處。因說女人五障等，尊重等者，明敬義也，不應違，違則有犯示敎制也，夫律之爲敎 乃三乘之寶筏，凡聖之階梯；諸佛從斯而得菩提，衆聖由此而證泥洹；譬若明珠，喻如淨雪；外衆不預其傳，內徒爲之秘授；三寶藉之而彰，敎綱因之以立，其爲法也豈不重哉。邇來寫錄互舉，邪說橫興，律制不講，後進無門，展卷不識其名，循文詎能知義，律旨全遮，難言信戒，法門之衰，豈徒然哉！

中華郵政特准掛號認爲新聞紙類

發行所 漢口佛教正信會電話二八三四
編輯人 釋法舫 釋談玄 羅瑟安 周觀仁
通訊處 武昌千家街佛學院

正信

太虛

半月刊

印刷所 武昌李榮貞印書館
報價 零售每期大洋二分 半年連郵三角六分 全年連郵七角二分

第一卷第十三期 中華民國二十一年九月廿日出版

五戒研究

塵空

人性本善。衆生即同諸佛。戒無用也。良以一念旣動之後。妄念紛飛。情緒橫生。背本逐末。隨惑造業。隨業感苦。愈苦愈造。愈造愈墮。而三途六道。四生九有。從此建立矣。故我大覺世尊。廣垂悲愍。說法制戒。令衆生超脫苦海。各還本原。夫佛法廣大。無所不被。然而天人耽樂。修羅方瞋。鬼神沉幽暗之禁。畜生受鞭笞之苦。要以人道爲進之階。五戒爲人倫之常。入道之基。反本之始。即儒家所謂仁義禮智信之究竟義也。整理僧伽制度論云「若五戒不守一。尙不得其人格。况學佛乎」。且學佛之道雖多。總不外由戒生定。因定發慧。以慧劍而斷煩惱證菩提也。蓋慧即覺也。由不覺始覺本覺自覺。覺他以至無上大覺。乃與諸佛同證。是戒定慧之三學。戒其始也。而戒之中又有五戒八戒十戒二百五十菩薩等戒。五戒又諸戒之始也。綜上以觀。五戒之價值可知矣。故特拈出研究之。

此五戒者。守之則成善行。爲成佛之基礎。反之即成惡業。乃沉淪之本源。夫一切惡業皆從煩惱而生。貪瞋痴爲煩惱之根本。今試分析研究五戒之性質。悉攝入三者之中。俾防守者。知其根源而根本對治也。

第一不殺生。學佛以慈悲爲本。故不殺居第一。據十戒本經云。「若殺師友父母。飛動跂行等。其殺是瞋一分攝。若言見殺聞聲。疑殺不食等。其殺是貪一分攝」。無論是貪是瞋。其殺均當永戒。蓋一切衆生。皆是過去父母。未來諸佛。恭敬供養。悲愍救濟之不暇。何忍殺害。況罪性不滅。終當償報。可不戒歟。

第二不盜。惻隱之心。人皆有之。若更聞以佛法。生起一念淨信。則有相之殺業尙易戒除。而或豐約之計未忘。物質之欲難滿。潛起偷心。而成盜業者有之。故不殺之後繼以不盜。此是貪一分攝。戒經云『衣取蔽形。無以文綵。食取支命。不取嗜味。無得貯畜穀帛珍寶。常爲人說不貪之德』。夫不貪則盜之根拔矣。無上菩提從此生矣。何樂而不戒耶。

第三不邪淫。在家五戒。惟制邪淫。出家十戒。全斷淫欲。比丘戒且列淫爲第一。蓋淫爲生死根本。出家爲了生死故。在家尙求人天樂果。故惟制邪淫，恐見他少艾而起染心。此

是痴一分攝。王岱東先生有戒邪淫詩云。『明明死路自家尋。浪說情深業更深。好借妖魔看美色。休欺神鬼動邪心。陽台一夢歡何有。陰律三章慘不禁。為問淫人妻女者。誰甘妻女被人淫』。凡淫人妻女者。若為夫主所知。刀杖隨加。若為法官所捕。酷毒懲治。死墮地獄。銅床鐵柱。現生形消魄喪。來世受報未已。恐痴之事莫此為甚。

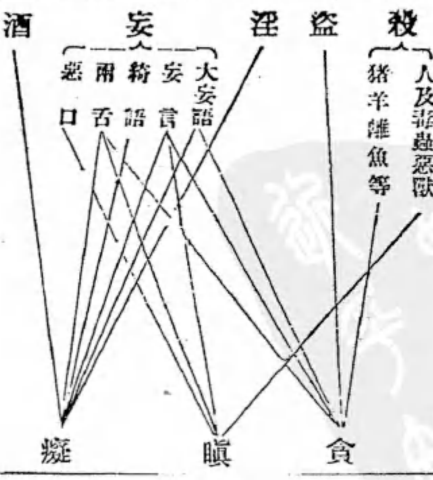
第四不妄語

世人雖知殺盜淫之當戒。而或不能檢心守口。以致語不誠實者有之。而大妄語一條。且犯不可悔罪。故繼殺盜淫之後並列為重戒也。妄語多端。所攝非一。試分別論之。甲。大妄語是貪痴二分所攝。且能助發盜業。為獲利養貪也。矯現有德痴也。不知縱能獲一時恭敬供養。謗毀終屬難免。輕罪斯幾。誑惑世人。尤有重罪。乙。綺語是痴一分攝。有助發淫業之功能。自以為言詞巧妙。動人聽聞。而不知正為人所輕視。蕩人心志。流入邪途。罪有餘辜。丙。惡口是瞋一分攝。有助發殺業之功能。世人每因口角而動拳足。拳足不足泄其憤。則繼之以刀槍。丁妄言兩舌通三分攝。若為恨彼故作者。瞋一分攝。若為利己故作者。貪一分攝。若無故設術作者。痴一分攝。以上四戒。合為七支重罪。若展轉加行。一一支中。悉有貪瞋痴之成分。廣如經論所明。茲不詳錄。

第五不飲酒

酒雖係穀米之汁。然飲之則心亂智昏。忘失正念。為障道之因緣。且能引起貪瞋。助成身口七支罪業。雖無性罪之相。而居遮罪之先。是痴一分攝。世人為求功業。尚有不及亂之戒。況學出世之道乎。

以上五戒。前四為性戒。國法所禁。犯者刑必有加。第五名遮戒。於世法論無罪。但乾著於此。深為障道。故佛兼制之。至於此五戒在菩薩比丘二戒中。各有開遮。次第亦不相同。制罪之輕重。當視犯緣而定。非白衣不事。不敢盡宣。茲將五戒與貪瞋痴三毒相攝列表如次。

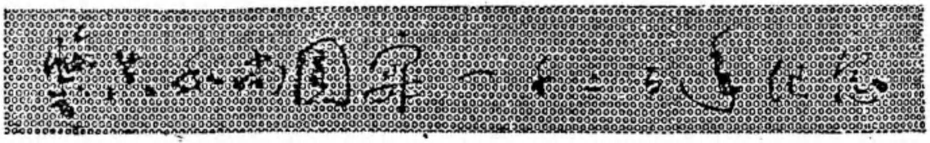


現代佛學

XIANDAI FOXUE

5

1963



鉴眞大师的律学传承

巨　贊

鉴眞大师在一千二百年前，为中日友好和文化交流，做出了千古不磨的貢献。此次，通过中日两国文化界和佛教界的共同紀念，发揚了他的伟大精神，对于推进中日两国人民今后友好合作保卫世界和平的神圣事业，将发生积极的作用。因此，为了进一步认识鉴眞大师学养的深邃和人格的崇高，从各方面研究他的立身行誼以及学术源流，就非常必要了。这里謹就有限的資料，初步探討一下鉴眞大师的律学传承。

日淡海眞人元开撰《唐大和上东征传》（以下簡称《东征传》）云：

> 大周则天长安元年（公元七〇一年）有詔，于天下諸州度僧，便就智滿禅师出家为沙弥，配住大云寺，后改为龙兴寺。唐中宗孝和皇帝神龙元年（七〇五），从道岸律师受菩薩戒。景龙元年，杖錫东都，因入长安。其二年（七〇八）三月二十八日，于西京实际寺登坛受具足戒，荆州南泉寺弘景律师为和上。

《宋高僧传》卷十四《唐揚州大云寺鉴眞传》所記，与此大同，不过“弘景律师”作“恒景律师”而已。日本东大寺沙門凝然(一二四〇——一三二一)述《三国佛法传通緣起》卷下，則有下面一段較为詳細的記載：

> 鉴眞和尙是天台宗的第四祖师（原注云，从天台取。若从南岳取者，是第五世），随弘景禅师受具足戒，并学台教。弘景是南山律师亲度授具弟子，随章安大师学天台宗。鉴眞随道岸律师受菩薩戒，即是三聚通受之法。随融济律师学《南山律鈔》、《业疏》、《轻重仪》等。道岸、融济并南山道宣律师受学弟子。弘景、融济俱释《南山律鈔》。鉴眞随西京禅定寺义威律师听法礪律师《四分律疏》一遍，次就西明寺远智律师听彼疏一遍，次于东京授記寺从全修律师及慧策律师听彼疏各一遍。后随西京观音寺大亮律师听《礪疏》五遍。前后始終学相部大疏总获九遍，上之諸师并西塔滿意律师受学門人也。鉴眞受具五夏之中，如是游学究礪、宣宗。

这是我們现在所能知道的，关于鉴眞大师受戒及研究律学的重要史实。

又《东征传》云：

昔光州道岸律师命世挺生，天下四百余州以为受戒之主。岸律师迁化之后，其弟子义威律师响振四远，德流八紘，諸州亦以为受戒师。义威律师无常之后，开元二十一年，时大和上年满四十六，淮南江左淨持戒者，唯大和上独秀无伦，道俗归心，仰为授戒之大师。凡前后讲《大律》并《疏》四十遍，讲《律鈔》七十遍，讲《轻重仪》十遍，讲《羯磨疏》十遍，具修三学，博达五乘。外秉威仪，內求奥理。讲授之間，造立寺舍，供养十方众僧。造佛菩薩像，其数无量。縫衲袈裟千領，布袈裟二千余領，送五台山僧。設无遮大会，开悲田而救济貧病，启敬田而供养三宝。写一切经三部，各一万一千卷。前后度人授戒，略計过四万有余。其弟子中超群拔萃为世师范者，即有揚州崇福寺僧祥彥、潤州天乡寺僧道金、西京安国寺僧璿光、潤州栖霞寺僧希瑜、揚州白塔寺僧法进、潤州栖霞寺僧乾印、汴州相国寺僧神邕、潤州三昧寺僧法藏、江州大林寺僧志恩、洛州福先寺僧灵祐、揚州旣济寺僧明烈、西京安国寺僧明債、越州道树寺僧璿眞、揚州兴云寺僧惠琮、天台山国淸寺僧法云等三十五人，并为翘楚，各在一方，弘法于世，导化群生。

《三国佛法传通緣起》卷下，也有一些不同的說法：

年二十六讲《礪律疏》，至三十一讲《南山鈔》及《轻重仪》，年至四十讲《羯磨疏》。其后迄六十六，四部文籍，常恒讲說。……修造故寺八十余所。……讲《四分律》及《法礪疏》满四十。……亲度僧尼四万有余，厥中智行拔群者四十余人，各化一方，俱是龙象，皆究律藏，兼研经論，或是法相、天台，或是《俱舍》、《三論》、《摄論》《維摩詰》等众典，无不該暢。

这是鉴眞大师东渡之前，在国內授徒传戒讲律的大概情况。

鉴眞大师带到日本去的四十八部经典之中，据《东征传》所記，屬于戒律方面的，有《四分律》一部六十卷，法礪师《四分疏》五本各十卷，光統律师《四分疏》百二十紙，智周师《菩薩戒疏》五卷，灵溪释子《菩薩戒疏》二卷、《明了論》一卷，定宾师《飾宗义記》九卷、《补释飾宗記》一卷、《戒疏》二本各一卷（按日本賢位撰《唐大和上东征传》作“戒本疏”。此外又有“法銑律师《尼戒本》一卷、及《疏》二卷”），观音寺亮律师《义記》二本十卷，南山宣律师《含注戒本》一卷、及《疏》、《行事鈔》五本、《羯磨疏》等二本，怀素律师《戒本疏》四卷，大觉律师《批記》十四卷，終南山宣律师《关中創开戒坛图经》一卷。其中絕大部分都还完整地流传至今，当然更是研究鉴眞大师律学传承的重要依据。

凝然《云雨鈔》云：

《飾宗义記》十卷，定宾律师所作。律师先作后九卷。第二已后，初解本疏。《飾宗記》第一，总明大小两乘法数阶位，进修因果，欲令学者开学路，建立五門，次第陈相，然未至半，奄焉报終。于后諸德，令大福先寺灵祐律师作续彼軸，一軸已滿，五門周备，分数摄法，法数释名，出体軌模，进修阶位，大乘小乘法相尽旨，虽在简約，无不周普。灵祐是鉴眞和尚亲度弟子，讲敷律藏，研究《俱舍》、学习《瑜伽》《唯识》等論，大小化制，精詳諳练，故衆且諸德令此续作。鉴眞和尚来朝之时，此等章疏齐来

弘通。

这里所說灵祐补撰的《飾宗义記》第一卷，可能就是《东征传》所記的《补释飾宗記》一卷”，那么，鉴眞大师带到日本去的经典著作之中，有他的弟子的作品在內，不能不說是中日佛敎交流史上的一段佳話。又从这一段佳話上，可以明白两桩事情，一桩是：定宾作《飾宗义記》为了解释《法礪疏》，破斥怀素之說；灵祐应众人之請，补撰叙論性质的第一卷，当然不能违反定宾的原意；可見鉴眞师弟，也是不同意怀素一派的学說的。另一桩是：灵祐精通《瑜伽》、《唯识》論，而《瑜伽》《唯识》是玄奘学派的根本典据，也是南山道宣律师資以判敎及解释戒体的思想源泉，鉴眞师弟于此用功，可見其学养的深厚。可惜灵祐所补的《飾宗义記》第一卷，巳经佚失不传了。

鉴眞大师到达日本之后，传戒讲律的一系列活动，据《东征传》、《賢位传》、《宋高僧传》、《戒律传来記》、《律宗琼鉴章》、《云雨鈔》、《唐招提寺[illegible]》、《传律图源解集》、《招提千岁传記》、《南都东大寺戒坛院略緣起》、《东大寺戒坛院受戒式》等所载，大約有以下七項：

1.天平胜宝六年（公元七五四年，唐玄宗天宝十三载）二月①鉴眞大师应孝謙天皇的請求，在东大寺卢舍那佛殿前，依照中国清官寺戒坛的图样，用印度祇园精舍的三斗土，建立日本的第一个戒坛。坛有三重，以表成就三聚淨戒，趣入三解脫門。初层为摄律仪戒法身清淨断德之坛，以表万善所依。第二层为摄善法戒报身修善智德之坛，亦即十师授戒的处所，用以显示报身的智慧，及其契入內证的法身和生起外用的化身，而圆成佛果之相。第三层为饒益有情戒化身慈悲恩德之坛。又因只有二寸高，用以表示如来证二空，悟二諦，成二輪，慈悲超越二乘之义。即在此处安立金铜的多宝塔，塔內供奉释迦、多宝二佛并座之像，用以开示平等大慧之敎，彰显不生不灭之理，证明一乘佛性的金刚宝戒；或者說是表示一乘深妙、理智冥合之相。

2.天平胜宝六年四月五日，圣武天皇請鉴眞大师登坛受菩薩戒，天皇恭拜鉴眞大师。其次皇太后、皇太子也同受菩薩戒。共大沙弥证修等四百四十余人受戒。又內道場高行僧神荣、行潜等五十五人，随鉴眞大师登坛受通別二戒。日本高僧志忠、灵福、賢璟等八十余人，也皆舍弃旧戒，重行受戒。鉴眞大师說戒之时，梵音浏亮，满堂聳听。

3.天平胜宝七年，移东大寺戒坛于大殿之西，别作戒坛院。

4.天平宝字元年（七五七），开始在勅施的新田部亲王旧宅的基础上，建唐招提寺，三年八月告成。孝謙天王亲书“唐招提寺”四字，悬于讲堂。又詔鉴眞大师筑戒坛，从受菩薩大戒②。

---

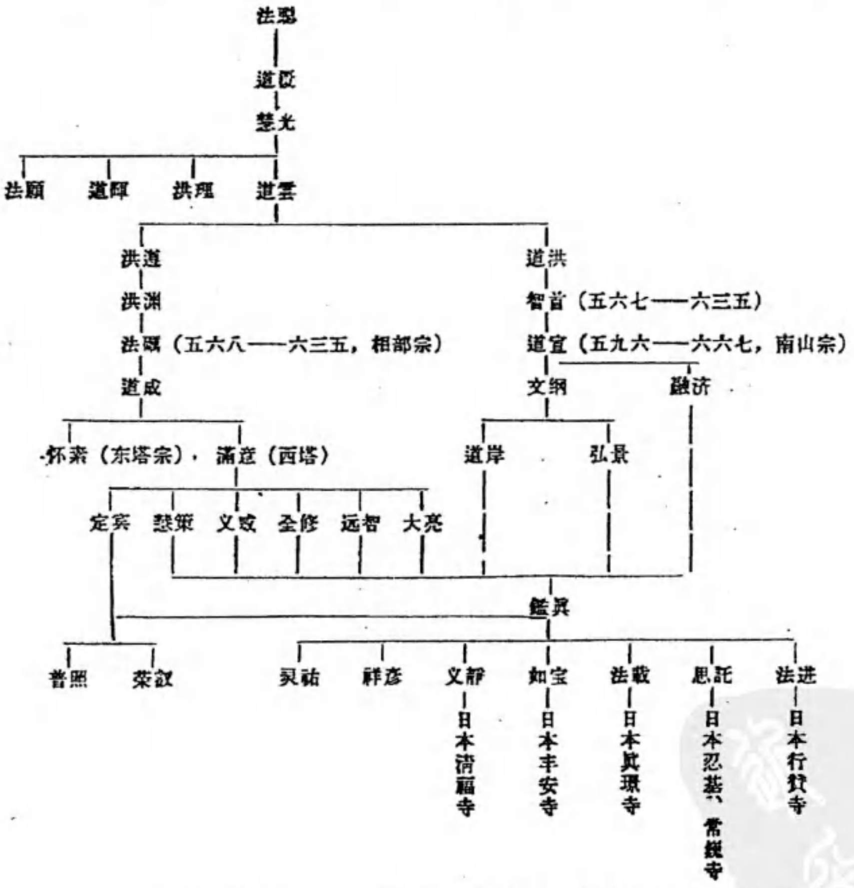
① 《东征传》云：“其年四月初，于卢舍那殿前立戒坛，天皇初登坛受菩薩戒”，因此，望月辞典年表一七二頁，也把建立戒坛和天皇受戒，記在四月份內，其实是有問題的。《东大寺杂集录》卷三云：“天平胜宝六年甲午二月四日，和上初至日本，敕使安置东大寺，即令行坛法。四月五日，太上天皇于卢舍那佛前請鉴眞和上登坛授菩薩戒”。可見鉴眞大师在日本创建戒坛，是在天平胜宝六年二月，经过一两个月的工程，到四月初告成，天皇才能登坛受戒。否则，即使工料齐备，也不能在三两天内造成一个戒坛的。

5.天平宝字五年（或云六年），在东国下野药师寺、西国筑柴观世音寺建立戒坛，并授戒。东大寺戒坛十人受戒，准中国式，两国戒坛五人受戒，准边国式。

6.鉴眞大师在唐招提寺讲解相部疏释并《定宾記》。又讲南山鈔疏等，又开梵网会，显揚《梵网经》，而用《濮阳疏》及《法銑疏》作为参考。

7.鉴眞大师的弟子法进，在日本常讲《梵网经疏》及《戒本疏》、《羯磨疏》、《行事鈔》、《比丘尼鈔》、《拾毗尼义鈔》、《慧光略疏》、《智首广疏》、《法礪中疏》，即所謂四分律家的五大部三要疏。又随众請讲天台三大部四遍。著有《梵网经注》六卷、《沙弥经鈔》五卷、及《戒坛式》等。思托也应道璿之請，为忍基、常巍等讲《法礪疏》及《定宾記》。

根据上面的資料，我們可以先把有关鉴眞大师律学传承中师資授受的統系，列为下表：



其次，律宗传戒和受戒的目的，一般讲来，是依照佛陀的遗教，止恶兴善，而这两者又是互相密切地联系着的。因此，在受戒之时，以及受戒之后，如何能够巩固和发展止恶兴善的作用，也就是"戒体"的問題，就成为律宗里面必須解决的一个根本性問題了。道宣律师

《四分律删补随机羯磨疏》云：

夫戒体者，何耶？所謂納圣法于心胸，即法是所納之戒体。然后依体起用，防遏緣非。……如薩婆多二戒同色者。彼宗明法，各有系用。戒体所起，依身口成。随具辨业，通判为色。

薩婆多部（一切有部）把"戒体"当作有形质的色法，道宣律师是不贊成的，接着他說：

由此宗中，分通大乘，业由心起，故胜前計。分心成色，色是依报，心是正因。……考其业体，本由心生，还熏本心，有能有用。

道宣律师在討論这一个問題的时候，引用了法相宗的学說，引起后来一些不同意見的爭論，但是他把戒体归属于心法，则是非常明显的。所以宋代元照律师在《济緣記》里解释道：

四分部中，蘊大乘义。……况明心造，超过有部，故云胜也。……若論始起，则心为能生，体是所生；若約熏习，则体为能熏，心为所熏；心与业体，互为能所，有能有用。能謂发起后行，用即防遏緣非。

这是很正确的。鑒眞大师对于"戒体"的問題如何主张，由于他沒有留下著作，直接的材料是沒有的，但是从間接的材料上还可以知道得很清楚。据《三国佛法传通緣起》和《传律图源解集》等所說，日本鳥羽天皇时代，律学已漸衰微，中川寺的实范律师发願中兴，到唐招提寺受戒学戒之后，于保安三年（公元一一二二年，宋徽宗宣和四年）写成《东大寺戒坛院受戒式》一书，传承了鑒眞大师的授戒方式。其中"正受戒法"一段，有这样的記載：

东羯磨师語受者云：……今当尘沙戒法住汝等身中，若此戒法有形色者，入汝等身时作天崩地裂之声。由是非色法故，今汝等不觉。汝等当发殷重心，勿得懈慢。今为汝等作羯磨圣法，发尘沙戒善。汝等不聞，外道仙人用咒术力尙能移山塡海，迴天轉日，岂况如来六道之师，所說圣法而无此力。今一白三番羯磨，世尊口出。我今传此，当发汝等戒体，汝等須知之。

羯磨师在授戒的时候向受戒者郑重地說明戒体不是色法，而是要用殷重心去承当的。同时又用外道仙人咒术力的比喻，烘托着"如来所說圣法"的神圣，借以熏染本心，巩固戒体，不能不认为是道宣律师的戒体說，在临坛授戒上的灵活应用。因此可以肯定，鑒眞大师在戒体問題上，忠实地传承了道宣律师的学說。

道宣律师于同一书中，在戒体之后，談到圓教的問題，他說：

由有本种熏心故，力有常能，牵后习起功用故，于諸过境，能忆、能持、能防，随心动用，还熏本识。如是展轉，能净妄源。若不勤察，微纵妄心，还熏本妄，更增深重；

---

② 《东征传》与《賢位传》，都沒有关于在唐招提寺建筑戒坛和孝謙天皇受菩薩戒的記載。重庆《传律图源解集》下云："总和上于日本国結筑三戒坛：一，东大寺戒坛，二，西国观世音寺戒坛，三，东国药师寺戒坛。"說明唐招提寺沒有戒坛。但是凝然《律宗瑤鉴章》云："于日本国結三戒坛，一，东大寺戒坛，二，西国观世音寺戒坛，三，东国药师寺戒坛。……唐招提寺亦建戒坛。"则在三个戒坛之外，复有唐招提寺戒坛，而語气上不能肯定为鑒眞大师所筑。凝然的另一种著作《云雨鈔》云："鑒眞和尙造唐招提寺，即立戒坛，全与东大寺同。"这就肯定了唐招提寺戒坛是鑒眞大师所筑的。《招提千岁传記》和《律苑僧宝传》，则都书明为奉詔所筑，今从之。

是故行人，常思此行，即摄律仪，用为法佛清淨心也。以妄复眞，不令明淨，故須修显，名法身佛。以妄复眞，絕于智用，故勤观察，大智由生，即摄善法，名报身佛。以妄复眞，妄緣惛爱，故有彼我生死輪轉，今返忘源，知生心起，不妄恚恼，将护前生，是則名为摄众生戒，生通无量，心护亦尔，能熏識本，为化身佛，随彼心起，无往不应，犹如水月，任机大小。

这是上文所謂，小乘《四分律》“分通大乘”的主张的进展。同时他把大乘的三聚淨戒判为法、报、化三身之因，于是种种律仪，乃至六度万行，都属佛乘。《济緣記》云：“今立圆宗，会小归大，不由小径，直造大方，乃为成佛菩提发足之始。”也是一貫的理論。道宣律师生当中国佛敎发展到各宗鼎盛、义学玄远的时候，有这种主张是非常自然的。鉴眞大师承其遗风，就把这种主张具体地表现在戒坛上面了。根据《祇洹寺图经》和《关中創立戒坛图经》（即淨官寺戒坛）所說，戒坛限于三重，用以表示“三空”⑤与道宣律师自己的主张无关。而鉴眞大师在日本东大寺所建筑的戒坛三重，就直接用以表示“三聚淨戒”，并以第一层表示法身，第二层表示报身，第三层表示化身，在第三层上又安置了释迦、多宝二佛并座之塔，以表示佛乘的尊严。这样的传承，不但克紹箕裘，而且青出于蓝了。

至于“东大寺戒坛十人受戒，准中国式，两国戒坛五人受戒，准边国式”的規定，虽然源出律疏，而在中国有許多爭論。例如，通常认为四个出家人以上方名为僧；而也有一人、三人、五人、十人、二十人为僧的异說。道宣律师是坚持四人为僧的主张的，因而在受戒方面，也就自然同意“中国十人”“边方五人”的說法了。不过这里所說的“中国”，是指每一个国家的首都所在或中心地区而言，边方或边国就是边远偏僻的地方。此外，在“边方”下面，本来还有“持律”二字。有人认为“中国制十人者，四人善解法律，六人足数便得；边地开五，要须持律”。道宣律师反对这种說法，他說：讲到“持律”，不能分别中心地区和边远地区。中心地区僧徒多，知法不难，所以不需要写明“持律”二字；边远地区僧徒少，知法困难，为了避免凑数的偏差，所以特加“持律”，其实重視持律，无論中国或边方都应該是一样的。鉴眞大师也继承了道宣律师的这种精神，所以《賢位传》說：鉴眞大师規定了东大寺十人受戒，东国、西国两寺五人受戒之外，又在边远地区的寺院之中設立律学院，派遣門弟子前去讲律，这当然是进一步发揚南山宗义的具体措施。

法礪律师的生卒年代，比道宣律师稍早一些。道宣律师在《续高僧传·相州日光寺法礪》传中，有“前后讲律四十余遍，制《四分疏》十卷，《羯磨疏》三卷，《舍忏仪》、《轻重叙》等，各施卷部，見重于时”等語。在明律的《附論》中，也只作一般的贊揚，而在有关《四分律》的著作中，则对于法礪律师頗有微詞。道宣律师认为，法礪律师所作的《四分律疏》，虽然有斥破昔非的“废昔义”，和显立今是的“辨正义”，而“显行世事，方軌来裔”不够。又以为游詞很多，“如明善来上法、三皈八敬、受緣受体，明发戒时节，其文虽广，当今无緣，多述何益”。但是据大觉律师所作《四分律抄批》的引证和比較看来，《法礪律疏》，确还有他的独到之处，如解“尸罗言冷，无破戒热”一語：应师云：“謂是悟解之意也，

亦云泠然清靜之貌也”。似乎不太貼切。法礪律师的解释，则为“泠、音灵。謂戒法清凉，无郁蒸之恼，故曰泠也”。就讲得很明白。又如解释“事通大小”，立师云：“受戒是大，忏重是小，呵諫等亦通大小。”济师云：“受戒忏重三举是大，四擯是小。”都不全面。《法礪疏》则把单白、白二、白四三种羯磨，各分上中下三品，共为九品，大小界限就非常清楚了。像这样的疏释，在《法礪疏》中是不少的。所以《宋高僧传[卷十四]道成传》云：“时文纲律匠，虽先依澄照大师（按即道宣），后习律文，乃登成之堂奥矣。”道成是法礪的弟子，文纲从道宣受业之后，又去从他学习，可見法礪师所开創的相部宗，确实是有仔細研究的价值的。鉴眞大师在长安从融济律师学习了南山宗的重要著作之后，又从相部諸师学《法礪疏》九遍，后来，在国內和日本也经常讲解《法礪疏》，这一方面固然是受了文纲律师的影响，一方面也是鉴眞大师善于运用大乘佛敎四依精神④的表现。至于鉴眞大师也讲定宾律师《飾宗义記》的原因，则凝然《四分戒本疏賛定記》卷一，引鉴眞大师的弟子灵祐所作的《补亡飾宗序》云：

> 夫“飾宗”者，通章以遣迷，辨問而銷滞。詳经閲論，考古御今，飾以先宗，詳其深理，使夫先进不罔，后进不殆。……观夫初建五門，傍通大教，后解三要，究尽小宗。二段之文，递相映带。欲人沾道有序，居中不偏。

鉴眞大师带到日本去的灵祐《补飾宗义記》一卷，上文說过，已经佚失了，这篇序，幸而由凝然保存了下来，使我們对于鉴眞大师所以要讲《定宾記》的原因更加清楚。同时，我个人觉得，鉴眞大师讲《定宾記》，当然要从第一卷讲起，而第一卷是他的弟子补写的，这样，鉴眞大师也就常讲他的弟子的著作了，即此可以見到鉴眞大师气度的宽弘，人格的伟大。他在东渡之中，经过几次严重的失败，而随从弟子，舍死忘生，始終不离，最后終于达到目的，很明显，与他的气度与人格的感召，是有极为密切的关系的。

道宣律师《四分律删补随机羯磨疏》云：“如《善戒经》欲受菩薩戒者，先当净心受七众戒，趣菩薩道。”《济緣記》解云：

> 菩薩戒自有两宗。若《梵网经》是华严部，道、俗、非、畜，皆得受之，則通漸頓。若《善戒经》是法华涅槃部，唯比丘得受，唯漸无頓。今且据《善戒经》明之。七众戒即五、十、具，該七众故。

从这段文义看来，鉴眞大师在十八岁的时候，从道岸律师所受的菩薩戒，无疑是梵网戒。后来他开梵网会，讲《梵网经》，乃至以濮阳智周法师所撰的《梵网经菩薩戒本疏》作为参考，并为圣武天皇等授菩薩戒，都是前后一貫的。《濮阳疏》現只存卷二、卷四，其中引用天台宗义甚多。从天台智者大师的《菩薩戒义疏》上，也可以发現上述鉴眞大师解释三重戒坛的理論根据。例如：《菩薩戒义疏》卷上云：

> 次三聚戒体者，律仪者，法戒仪则规矩行人令入道也。……大士誓心，不过止恶兴善。若不动身口即是止恶，发戒防动。不动即是律仪戒，若应动身口即是兴善。今发此

---

③ 我空、法空、俱空、是为三空。

④ 依法不依人，依义不依語，依智不依识，依了义不依不了义，是为四依。

戒，防其不动。摄善摄生，即是应动涉事，故开为两。取策励众善，依六度門称善法，起心兼物，依四弘門称摄众生。即是为人故动，下化众生，中修万善，上归佛果也。律仪多主內德，摄生外化．摄善兼于內外，故立三聚也。

这与鉴眞大师的說法是完全脗合的。从这里面，我們更加可以知道，鉴眞大师在律学传承上，是以理长为宗，沒有什么門戶之見的。

鉴眞大师的爱好天台宗，可能渊源于弘景律师。《宋高僧传〔卷五〕唐荆州玉泉寺恒景传》云：“初就文纲律师隶业毗尼，后入复舟山玉泉寺，追智者禅师习止观門。”所以凝然《云雨鈔》上，說鉴眞大师从弘景律师受具足戒，并学台教，是可信的。鉴眞大师的大弟子法进所撰《沙弥十戒并威仪经疏》五卷，是鉴眞师弟遺留下来的唯一完整的十余万言的大著。第一卷有云：

問：“亦有人淨心与一念相应，契会一切佛法否？”答：“若有凡夫菩萨，欲于一念中具足一切佛法者，应修中道正观。云何正观？若能諦观心性非空非假，而不坏空假之法，若能如是照了，則于心性通达中道，圓照二諦。若于自心中見中道二諦，即見一切諸法中道二諦，亦不取中道二諦，以決定性不可得故，是名中道正观。”

这純粹是天台宗义，很难說，与鉴眞大师的传授无关。又卷五有一段非常有趣的故事，在国內現存有关天台宗的史籍之中还沒有发現过。又从这一段故事上，可以考見古代佛教寺院里面互相辨难的情况，所以不嫌辞费，先把全文逐录如下：

故隋煬帝时，有天台国淸寺智者大师，在內供奉。从京暂归天台，路迈越州嘉祥寺过，正值吉藏法师讲《法华经》，道俗万余，二时听讲。其大师入堂少时座听，法师便令行如意，命人論义。大师伸手欲取如意，法师不許：“如此着破衲禅师，久在山中守木头火百无所知，何能論义？如意且过，不用与之！”大师便言：“只緣不解視听句偈，奈何座主不垂思流？”法师又言：“对众論談，要須有德，禅师口訥，应非其人！”大师无言，如意便过。听经少时，便归国淸。出門，乃报侍从沙弥灌頂言，“此人讲经邪僻极多，正义全少，汝可送我至寺，来此化取，将归見吾。”沙弥受語，“奉尊上言，如蒙所願”。灌頂送师事了，复还嘉祥寺中下行座听。每日二时論义不絕，上行数床，如意尽遍。法师又言：“下头計亦无人。”灌頂便言：“如意未到，那得无人！”法师迴顾，喝言：“可过如意与彼沙弥。”其灌頂得如意已，峻膝小座賛法师言：“座主內該三藏，外备九流，超汉代之摩腾，道齐龙树，迈秦朝之罗什，德若馬鸣，逸气孤标，英丈（艾）独秀，明三車而曉四智，朗五眼而证六通。包乾坤，括宇宙，揚佛法，化众生。灌頂多幸，遇斯师匠。”沙弥声高，語气动地。法师玩弄云：“沙弥那不将声补体⑤？”灌頂报言：“法师那不削鼻塡眸。”吉藏鼻长而眼深也。吉藏言：“小师虽然如此；尺水亦不生大波。”灌頂又言：“尺水虽不沈鲸足，犹淹其螻蟻。”法师告云：“小师莫设多語；好作問头，阿闍黎为答。”沙弥报言：“野干为和尚，经有明文；未委胡作阿闍黎，有何典据！”吉藏覩此，便举手将如意打案一下，如意便折。灌頂調言：“如意旣折，义鋒亦摧。”吉藏告曰：“我如意折，

⑤ 原夹注：“謂沙弥身小而語声大也。”

取汝手里者。”灌頂高声举如意，报云：“百年之后，方当付嘱！”吉藏見此奇訶，便下高座問沙弥言：“卿师事何人？”灌頂报言：“內供奉大德天台大师：前者至此听法，座主不肯与如意是也。”法师聞此，倍自悬責：“我等愚痴，不识圣人。弟子沙弥，智慧尙尔，何况于本师。”当时停讲，共其灌頂奔往天台，遙見大师，膝行肘步，涕泗流泣，泪下如雨。其大师每日二时升座为人說法，吉藏屈身犹如宍凳，要令大师踏背上座，下亦如此。……其大师《法华经玄疏》二十卷、《大止观》十卷、《四教》十二卷、《禅門》十卷、六卷本末，四卷未至，《行法华忏法》一卷、《小止观》一卷、《六妙門》一卷，并法进边有本，乐欲学者，可来取本写之流通。

吉藏法师是三輪宗的集大成者，在智者大师圓寂那一年（隋开皇十七年）的八月二十一日，曾经恳請智者大师讲《法华经》，不久智者大师圓寂，吉藏法师又去向灌頂請教。历史的事实如此，足以說明吉藏虽然“傲岸出群，頗怀簡略”，而是从善如流，不耻下問的。但如法进所述，巩怕是当时天台宗人推崇祖德的一种传說，不一定都是事实。不过就法进有意在解释“沙弥有問即答，应声分明”一項下面，詳述这一段传說，又声明欢迎大家去抄写天台宗的章疏看来，更加可以知道鑒眞师弟对于天台宗是如何的心悅誠服了。

由于鑒眞大师对于天台宗的心悅誠服，所以在戒坛第三层上面安立多宝佛塔。多宝佛塔的故事，見《妙法蓮华经〔卷四〕見宝塔品》，大意是这样：

当释迦牟尼佛在王舍城耆闍崛山中，为弟子們演說《妙法蓮花经》的时候，有一个高大的七宝所成的佛塔，从地涌出，释迦牟尼佛当即用白毫光召請他方化身之佛，齐集耆闍崛山，并用右手指弹开七宝塔門。端坐其中的多宝佛，就分半座与释迦牟尼佛，即时释迦牟尼佛入其塔中，坐其半座，結跏趺坐。

这就是上文所說释迦、多宝二佛竝座之像的根由。天台智者大师《法华经文句》卷八云：

多宝表法佛，释尊表报佛，分身表应佛，三佛虽三而不一异。……塔从地涌示不灭，分座共坐示不生。……平等大慧者，即是諸佛智慧。……平等双照，即是平等大慧。

又《法华玄义》卷九云：“由显一故，古佛塔涌。”这都是鑒眞大师所熟悉的天台宗的根本教理，完全把它应用在戒坛上面了。本来，《戒坛图经》說过，祇洹寺的第三重戒坛上面，曾经安立一种复釜形以复舍利，在复釜形上还加宝珠，供养舍利，构成五重，表示五分法身。但是鑒眞大师不采用这种传統的戒坛形式，用多宝佛塔代替了复釜形和宝珠，乃是把南山宗和天台宗密切結合起来的一种比較突出的創造。这和他的艰苦不拔的精神一样，在中日两国佛教史上，都是很少見的。

鑒眞大师的深心大願和艰苦不拔的精神，深深地感动着中日两国佛教徒和人民的心灵，现在从探討他的律学传承上，发现了他的宽弘的气度和突出的創造精神，也是值得我們贊扬和取法的。目前，世界和平受到帝国主义及其追随者的严重威胁，中日两国的邦交也还没有正式建立起来，降魔也就是和魔鬼斗爭的庄严任务，还很艰巨，鑒眞大师伟大人格中許多宝貴的精神，对于我們說来都是有用的。我觉得中日两国佛教徒和广大人民如果能够效法鑒眞大师，向一切阻碍中日两国友好往来的邪恶势力作斗爭，則一切困难都是可以克服，一切善良的願望都可以圓滿的。因此，现在我們来紀念鑒眞大师，并不仅仅是追念古德，探討他的律学传承，也并不仅仅是考訂异同而已。

請交換

出版者　中國佛學會廈門市分會

發行所　廈門市大同路二六二號

人間覺

（太虛題）

歡迎訂閱

全年廿四期每份定價國內連郵費法幣五角國外再加郵費零售每本·分

第一卷第一期　民國廿五年八月五日刊行

創刊詞

編者

世道的潮水，是逐日不斷的築存着，人心的畸形變態　幾乎使得真理沒有發現的機會；這樣，怎怪得佛法不在人間求生而在瘡痕充滿的閻浮里苟活了！

佛教是一個理智頂高尚的宗教，宗教是為了人類社會的需要而產生的，佛教既是一個宗教，當然不能一日脫離了人間而索居，如果說佛教是離開人間而覺悟的世外之法，那佛教不但沒有施用的機會，同時也沒有存在的可能了。要知道，佛教根本就是人間的產物，離開人間去找佛教，那是失望滑稽的事。認清了這個，自便不會誤會佛教是離人間覺悟的世外之法了。

所以，虛大師在怎樣建設人間佛教裏說：「人間佛教的意思，是表明非教人離開人類去做神做鬼，或皆出家到寺院山林裏去做和尚的佛教，乃是以佛教的道理來改良社會，使人類進步，把世界改善能了。」這實在糾正了胡適博士的：「佛教的意思，是叫人不能作人，要出家，要出世界，如高僧傳裏的人，都是把身體殘害了。」

瑜伽師地論上說：「菩薩求正法時，當求菩薩藏法，聲聞藏法，一切外論，一切世間工業處論。」這就是說明佛法第一義諦，並不是獨關，而是借世諦法顯示的，佛教主張真俗圓融，世出世間，都是無二的道理，也正是這個意思。不曾研究佛法過的人，都認為佛教所說的真諦，和出世間才是真的，其餘這些住世間教化眾生的俗諦，事，都是假的，如果這樣的肯定，那就錯了，大乘經上教訓我們：「不知方便而化眾生，是為魔業，遠離有為功德，是為魔業，不憐眾生，是為魔業，」從此，更足見得佛教是建設在人間，注重有為功德而覺悟一切苦惱的眾生，基於這個道理，所以本刊訂名曰「人間覺」。

但是，世界那麼多，眾生是這樣的廣，實想達到人間覺的目的，當然不是少數人的力量可以做得到的，所以要希望各方的大德也負著救世人的精神，來和我們握起手來，共同努力于共同奮鬥！

本期目錄

戒期掇拾

暮笳

時光這樣匆匆，人事也是這樣匆匆，生命的旅程在一段一段的縮短，像一串開足了馬力的火車，沿着軌道向着渺茫的前途疾駛着，兩旁的山水廬舍，祇一閃一閃的隱沒在視線之外了。留在腦裏的影像，也斷裂得不成篇段。從二月二十日到四月八日——一九三五年——這是一段並不十分短促的時間，也就是我囫圇地受過了三壇大戒的期間。現在追想起來，還感匆匆之外，所留的映像，確像一抹給風蕩散了的晚霞似的，東一鱗西一爪的不相聯繫。這裏，還我的映痕的淺深，來作片斷的剪取吧。以下我便開始這樣的敍述了。

~~~最初的一瞥~~~

當我一腳踏進那個衣鉢堂——南嶽上封寺——的山門時，一眼望去，一座雄偉的半西式建築，闖入了我的眼簾。這和我往昔的想像大大地不同了。根據書本和人家口頭的談話，我老以為方外的古剎，是一個給灰塵封鎖而冷寂得連燕語雀噪也不容易聽到的，建築不用說是背黨不過的。而事實却把我的傳統觀念糾正了。原來寺院也經不起時代的風浪，而跟着洋化了。不過南嶽這個馳名寰宇的名山勝地，本具着他的素樸風味，現在形式上這樣一改，反而有點近於扭捏作態，不若搭上幾椽茅屋之為淡雅相宜哩。

~~~客堂的威風~~~

進了客堂之後，面着這陌生的環境，我真茫然地不知要怎樣應付才好。這時腦裏只模模糊糊記着，上山時師傅教給我的幾樣簡單的禮儀，譬如如何合掌，如何坐法，如何穿袍子脫袍子，唱名字的時候，如何答應「阿彌陀佛」。我默默地坐了一刻，知客師便過來要我繳戒費，我將戒費和一個簡明地寫着我的俗家姓氏，誕生日月，籍貫，禮師上下，出家庵名的條字遞上去，進客堂的初步手續便算完了。在客堂裏用了午膳，由照客師領我到一間四面不通風的囚籠似的房間裏，那裏面已經關了許多老老少少的換了僧裝的準和尚。我進去找一個角落裏，卸下了行李。里面是我們中國社會的縮形，擠來擠去的紛亂的人影，令人耳聾嘈雜的笑語。年老的拖着一條囉搭的痰喉嚨，津津有味的談着他們過去的老家常。年紀輕的小鬼，在跳來跳去地尋求開心的玩意。在這種場合，我總是老法子，一聲不響的沉在一邊，看着這有趣的一幕，整個下午便在無聊的消去了。入夜，外邊的風雨更大，寒氣逼人，我很早就佔着一塊狹窄的鋪位，捲縮在被窩裏，聽着窗外急促的簷溜聲，翻來覆去的睡不着。這一夜我領略盡了「長夜漫漫何時旦」的滋味了。

第二天吃過早飯，仍是照客師來招呼，叫我們穿起袍子上客堂去。我跟在他們背後，進去小心翼翼的坐在那裏。等到喊着我的法名的時候，這一下可忘了，我跪下去下意識地應了一聲「到」，知客師睜圓兩眼，發音放得很嘹亮，一個字一個字咬得非常準確的說：「這里是中國地帶，不是外洋，你講洋話，我聽不懂。」那威風正如歷史上那些身披鎧甲寒光閃閃的戰士一樣。經這一喝，我才記起自己答錯了。應該是答「阿彌陀佛」的。然而沒在寺院裏住過多久的人，答一個「到」字是多麼簡省

顧來得自然哩。知客師沒學心理學當然不懂這個，以下便照着那條子問下去，我一一的答了，都算答對了。那彷彿只是做一件校對的工作。我念消香，條子上的字，完全認得。所以沒有遇到困難。問完了我像赦免似的站開了。接着喊的是一個年老人，他不知怎麼的竟沒有傳進客堂來，還是勞煩客師的駕，把他喊來了。年紀既那麼一把把，外貌又顯得猥瑣不堪，這一來，知客師可不由分說，取下香板，「揆揆」，在他的肩膀上，重重的光顧了兩下。這時我不待命令的自動地在心裏念了兩聲「阿彌陀佛」。由於這一次的教訓，香板在我們的心目中，已經成了可怕的影子，時時在我們的眼前晃動着，警告着我們。雖然，和尚是專講慈悲的，不過當怒火升上來時，「慈悲」卻隱在毒辣的香板背後去了。所以即使時時刻刻謹慎地提防着，在若干有緣的肩背上，仍然避免不了香板的飛來。

下午是訓練「合掌」「問訊」「拜佛」「待班」「行路」這幾項威儀，活潑的年輕人是很快的學熟了，而年老人動作遲鈍，卻挨了無數的香板。我真忍不住在心裏替他們連連叫屈：「冤哉老倌子！冤哉老倌子！」

~~~開堂的第一天~~~

在我上去的第三天，便開堂了。這天由知客師領着我們這批新近收集起來的材料，送進禪堂裡去。行過十方禮之後，知客師又用了洪亮的聲音，對開堂的大師傅說話了。大意是說，「我已陸續從四方八面，搜集攏來這大堆的珍貴的材料，你已如數點收了，將來塑成怎樣的一尊一尊的菩薩，那要看你的技術如何了。現在，收集材料的責任我是盡到了，將來塑成之日，我還要來評判評判你的成績呢。」真地，如他所說的，我們入堂之後，是當成木偶般在調練着。

~~~香煙繚繞中瞻禮大佛殿~~~

在香煙繚繞中，在梵貝聲裡，我跟着進了大佛殿，那時給我的映像是太好了。望着正中高矗着的釋迦世尊的塑像，我像是一個多年的亡命之客，被放逐在冰天雪地中的荒天絕域，驟然踏着父母之邦的土地，立在父母之邦的天底下，而且遇着了這一生的第一個親人，我怎能禁止得住血液的沸騰心臟的跳動呢！當我拜下去的時候，耳邊念誦功德的聲音，彷彿是從我悲苦的深心裏流出來的懺悔的話語。當時我忘了髒污的世界，憔苦的人間，我空虛的心，暫時感到未曾有溫煖和充塞！我可以用最堅定的斷語說，這決不是情緒的誇張。

~~~留下一個原封不動的問題~~~

受比丘戒的那天，空也法師有一段開示我們的話，深深地映在我的腦海裡。時間的遷流，人事的紛擾，絲毫不曾把這一映痕洗淡。那段話的意思是說：我們人類都承認這色殼子之外，更有一個「心」的存在。我們學佛的人更重視這東西。然而這所謂「心」，究竟在甚麼地方呢？他老兜着圈子說了半天，最後輕輕一結說：「這個我暫不道破，讓你們自已去找解答吧？」後來我翻了一些關於佛學的書，書上沒告訴我，也許有的，但是我沒有找到。又請教了幾位懂佛法的前輩，也答復得很勉強。直到現在還是原樣擱在那裡，一個悶人的啞謎。無已，我只得嚴嚴地保留於記憶裏成為一個原封不動的問題。直到我的知識積
~~~

累到夠得上了解這問題爲止。

～一個卑微的願望～

人與人之間以及人與物之間，充滿着冤冤相結的仇恨的疤痕，我既無力去消融，使它不成爲人類史上的奇恥。而生命又已走上了末梢，更不許我有力不從心的奢望。那末，今後唯一的願望，除竭力使自己不再造罪業，但願一句彌陀，以了此懺悔餘生——雖則這是我退到一萬萬步的想頭。

一九三六，七，二一，整理重錄於閩院。

——拖上一隻尾巴——

這是一年前內省稿，那個原封不動的問題，經過楞嚴經之後，勉勉強強可以說已經動了封皮。而且知道要想認識「佛」的一發際地，搗個粉碎，書本無用。口頭的傳授也無用、一點不神秘，簡簡單單只有兩個字——「實證」，可以換着「心」的所在。太平洋裏的水是怎樣的鹹，歸根結蒂還是你自己去親嘗一口！

佛學半月刊

葉恭綽題

第一六〇期 民國廿七年七月一日出版

梵網經菩薩戒本彙解凡例

李圓淨

一梵網古德疏解。蓮池發隱。釋智者之義疏。藕益合註。補發隱之所缺。互為詳略。學者咸宗。今茲釋經。兼採三家之說。

二合註釋此重輕戒法。例以十門明義。一隨文釋義。二性遮重輕。三七衆料簡。四大小同異。五善識開遮。六異熟果報。七觀心理解。八懺悔行法。九修證差別。十性惡法門。今本除隨文釋義并採義疏發隱。餘者均遵合註軌範。分別條列。

三藕益大師云。戒相結罪重輕。一一本於大小經律。深思細擇。融會貫通。方敢組織成文。使其言簡意盡。並無片言隻字。敢任私臆。今茲表解。蓋亦嚴守成規。絕不擅事更易。第以罪相之文。繁複紛雜。初學律者。融貫為難。因是製表。易尋軌轍。（此屬第二門性遮重輕。今離為二。結罪重輕。乃隸後半。性遮二業。則別與七衆料簡大小同異合列一篇。）

四十門明義之中。除結罪重輕。善識開遮。異熟果報。以次列居諸戒釋經之後。（上篇）餘皆會列成表。良便檢查。（下篇）

五合註凡例云。今乃只設大科。其餘子科悉皆從略。是本偏明戒相。則諸戒經文。允宜加科。以啟諸戒子科。更從發隱。

六戒有私記所識。皆冠以案字而資別之。

七合註緣起略云。智者大師疏此戒法。文約義廣。點示當年明律者則易。開悟今時之明律者則難。千有餘年。久成秘典。蓮池和尚始從而為之發隱。於義疏仍多闕疑之處。爰念夙因力薄。應須兼戒兼敎。以自熏修。而毘尼一藏。細閱三番。梵網一經。奉為日課。遂於發隱所闕之疑。渙然冰釋。即上卷文古義幽。古人所稱不可句讀者。亦復妙旨泠然現前。因為合註。以補前人之缺。從知合註一書。的是學者津梁。不揣愚陋。更為條理。區區之意。求使初學云爾。

民國二十七年二月一日李圓淨識於莫干山之衙頭塢

海潮音

第二十七卷 第十二期

目錄

社址：南京莫愁路六十三號

中華民國三十五年十二月一日出版

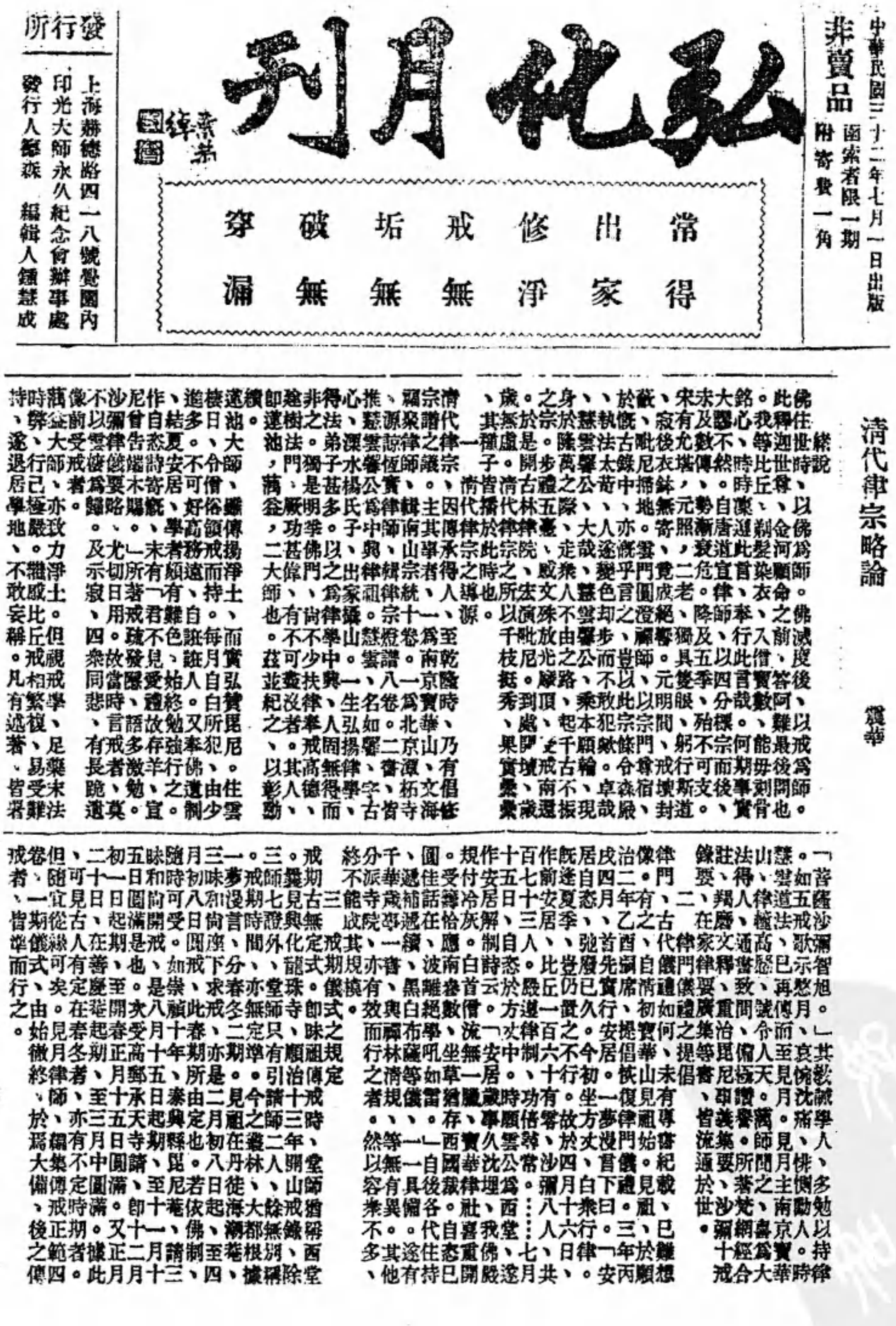
說持戒功德

李圓淨

——覆司徒慧居士問持戒書——

承詢持戒得福之說，謹就管見，依聖言量爲略陳之：佛言持戒之人，無事不得，破戒之人，一切皆失。前說如銅盤承水，點滴不漏。後說如沙灘架塔，勢難成立。故大智度論云，「者人欲求最大善利，應常持戒。戒如大地，一切萬物，有形之類，皆依地住。戒亦如是，一切善法，皆依戒住。」薩婆多論云，「戒是佛法平地，萬善由之而生，一切佛弟子皆依之而住。」準二論說，戒如大地，載乘萬物，如無地者，將安歸乎？皮之不存，毛安寄乎？福德因緣，如車兩輪。厚德載福，功不唐捐。種福無德，力將虛擲。是故種福不修德，俞淨意竭蹶於當年。修德而種福，袁了凡運轉於來日。況戒德光明，徹十方界，龍天宗敬，波旬畏避乎。（護淨戒者，行住坐臥，及經行處，其地吉祥，一切人天應取其土，頂戴供養，以是當知持淨戒者，於諸衆中而爲第一，最高最上，見大乘理趣六波羅蜜多經說。戒律成就，威儀具足，是謂成就第一之法，弊魔波旬不得其便，猶如彼城高廣極峻，不可沮壞，見阿含經說。持戒之人，後至年老，天龍神祇常隨護助，營衞供養，一切衆魔所不敢犯，戒德之香上熏諸天，徹十方界，斷諸結使，閉塞禍門，不漏諸欲，見出曜經說。）佛言破戒之人，無所堪任，如彼破車，不能運載。以見無德作福，如以網承水，沙上建築，其何能淑。且有福無德者，危若纍卵，甚可憐憫。古人嘗謂，天欲禍人，必先以微福驕之，所以福來不必喜，要看他會受。天欲禍人，必先以微禍警之，所以禍來不必憂，要看他會救。又謂處逆境中，周身皆鍼砭藥石，砥節勵行而不覺。處順境內，滿前盡兵刃戈矛，銷膏靡骨而不知。又謂老來疾病都是壯時招得，衰時罪業都是盛時作得，故持敎嚴深，君子尤兢兢。諸說正對有福無德者說。吾人平日行履，即今生有微末之善，恐無轉變現境之力。即得聞少許法，行微末善，仍是夙世善業之報。反之，障道因緣，雖有夙業，而即今造成、甚爲易易。一舉手，一投足，皆足以召障道因緣。故像法決疑經云，「先須離罪，以戒爲首。」又如來不思議祕密大乘經云、「若諸菩薩修持戒行，即得一切勝願圓滿。」可不勉乎。況持戒之利、奚止獲福。大乘本生心地觀經云，「入佛法海，信爲根本。渡生死河，戒爲船筏」。集一切福德三昧經云，「持戒則能發起一切佛法，乃至起於無上菩提。何以故？若有持戒，便有三昧，便有智慧，便有解脫，便有解脫知見。」其爲利益、莫能名焉。然戒非易持，且非易得。大報恩經云：「凡受戒法，以勇心自誓，決斷持守，然後得戒」。此戒不易得之說也。六門教授習定論云：「一善護諸根，二飲食知量，三初夜後夜能自警覺，四於四威儀中正念而住，如是戒得清淨。」此戒不易持之說也。雖然，爲佛種故，報佛恩故，當持禁戒，護持正法。是以有智慧人，寧守戒而死，不犯戒而生（見善見律。）寧以此身投於猛火深坑，終不毀犯過去現在未來諸佛所制禁戒（見涅槃經。）難行能行，大丈夫行，仁者其有意乎。不譾欲言，諸惟亮詧。

李圓淨和南　肅覆三十五年十一月四日。



中華民國三十二年七月一日出版
非賣品 函索者限一期 附寄費一角

弘化月刊

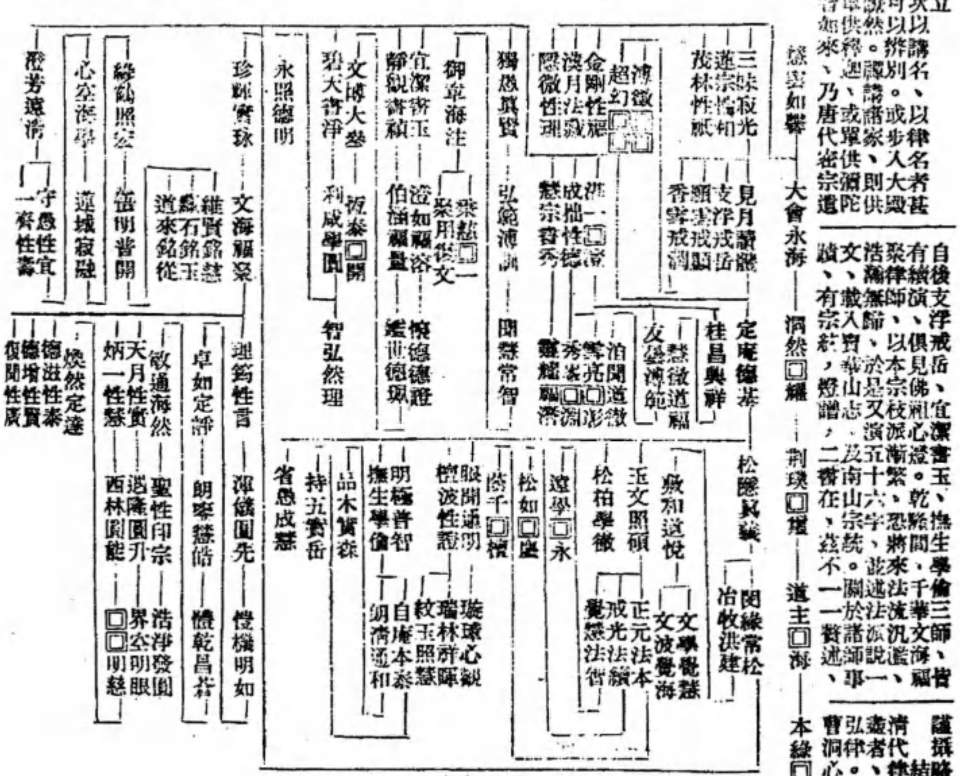
常得出家 修淨戒 無垢無破無穿漏

發行所
上海赫德路四一八號覺園內
印光大師永久紀念會辦事處
發行人 鄒森 編輯人 鍾慧成

清代律宗略論

震華

三慧直、曰。西印明字佛　無情。此大稱以名師位、如儀、、、、律式、列意宗制。三、少諸
昧雲接與宗東天無。、法四徵形以作知兩略之、、皆鏞式皆宿秦儀。、大諸、所、惟世察。方
光鑿相羅本土律傳律師由　、。上、倘都說上律教自板、有遷州微如建都大中供全泉佛其此門四
公公傳宗。律祖。宗資宗師不古為見。宏生、則稱成啟亦戒極光降金石如。峯、國州、所觀庭
、、者四資祖六南宗傳分資可者清月見戒平又稱法家靜與壇樂孝覺陵為此清廬取甚開或供之、律
始律不七為二人山史承派傳得如代體祖、。加大師風、源。、、、古壇。代舍梵為元三本山多宗
演始同，爵十、宗雖、、承而何律公、三如證和、。唱林至北興揚林、並新罪網罕寺方尊門以門
派定。二意一曰統遠脈由之知、門大稱昧昧四倘宗祖誦有如京化州，尊遠與佛一見、佛、標薜庭
傷派直三推人律、、絡派略奚文一和中光祖字。稱堂龍別法源般石千事法律、會。供。亦額名之
。。至、爺、源敘心分演系。獻般尚興公、、人薜列節。事柘若塔華弘古門旁之律五或可、、標



現代佛學

慈藏

12

1957



宗喀巴大师的律海心要攝頌

隆蓮譯註

前　記

"抉擇別解脫戒律海心要攝頌"，是宗喀巴大师关於戒学名著之一。"律海心要"的名称，見於"別解脫戒經"頌。頌云："如來調伏大雪海，深廣無边一切处，心要之中最心要，即此別別解脫戒。"意謂大海深廣难知，为众宝出生的处所；正法毘尼無边学处，制及隨制，"止"、"作"、"开"三者廣博难量，为人天解脫一切功德的出生处所，与海相同。大海所生众宝中最貴重的是如意宝；毘尼所生一切功德中最重要的是別解脫戒。故"律海心要"即是別解脫戒的異名。

"律海心要攝頌"所根据的經典，是一切有部律藏，和功德光論师所造攝一切有部律藏的"律經"。功德光論师在世親菩薩四大弟子中，独以持律著称，为中兴一切有部律学的大师。西藏上派律学諸师共許自大菩見以后全部佛教承傳都归了功德光。律經为有部律藏的提要，后來所有研究一切有部律藏的学者，都以此書为定量，称为"律藏之母"。"律海心要"有时就指这部書說。本書的註疏很多，主要的印度有法友、作慧、阿罗汉薩嘎那、法商主、釋迦光、調伏天等人的著作。律經由勝友和龍幢於堺松得贊时譯傳到西藏，藏文撰述的註疏，主要有自在戒、慧賢、勤自在、布敦等諸大律师的著作。

宗喀巴大师降生，正是西藏佛教因薩迦、迦举二派互爭政权而趋於衰微的时侯。特別是正法毘尼漸次失坏，受戒的人虽多，不唯所受的戒不能如法守护，就是出家的形仪也不能如法受持。宗喀巴大师整頓佛教，首先就是对治当时濫無戒行的流弊，建立了額魯巴的清規，下至濾水、作淨等細節，都如佛所制，建立了軌范。当时律学的譯著虽多，但学者於古师所著的廣大論疏难於通达，於律藏所說"止"、"作"、"开"三者的差別不能辨別，分散的不能結合，錯綜的不能整理，所以宗喀巴大师才作此"律海心要攝頌"，为学者研習律經及諸家註釋的眼目。它是別解脫戒的总抉擇，也是律經的总攝持。宗喀巴大师关於別解脫戒的著作，还有"律本事所出学处简記"、"比丘学处"、"沙弥学处"等；但文極略而攝义極廣的特別是"律海心要攝頌"。文僅二十七頌，但包含了律学上許多重要問題的总結。特別关於戒体的抉擇，归納了各宗派不同的主張；还有近住戒的戒相，这些問題都是律藏中所未曾提的。所以它不僅攝集了律藏的要义，也並採了律藏以外的經論。利根者以它为眼目，於律藏一切典籍，能啓發增長智慧；鈍根不能攝持廣博文义的人，研誦攝頌於自所受学处亦能守护。所以"律海心要"極为后來西藏的学律者所重視。

为"律海心要"作註釋的，有宗喀巴大师的再傳弟子慧幢，先出"略解"，說明了宗喀巴大师对別解脫戒的重要見解，后又作"廣解"，廣引了許多經論，对"律海心要"作了詳細的闡明。此后达瑪巴札又据慧幢"廣解"作"賢慧密意顯明疏"，对"律海心要"文义更作了必要的解釋。

現在我們國內，蒙藏等藏語系佛教地区是盛傳着宗喀巴大师的教法，就是在漢族佛教徒也有为数不少的黄教信徒；在紀念宗喀巴大师降生六百年的时侯，介紹出大师的这部戒学名著，对於大师的清淨法流，作進一步的正確認識，是有一定的意义的。原文文字优美諧暢，在声明方面也經为后來所称道。譯筆拙劣，恐不能达意，必要处根据达瑪巴札疏文，略加附註。

律海心要攝頌附註

唵，願乐善成就。

此吉祥頌，念佛身語意三密功德，祝愿一切众生乐善成就。

敬礼一切智。

此归敬礼讚。

依何为方便，　易趣解脫城？
佛語藏心要，　称别别解脫。

此一頌明别解脫戒的重要。

体性、及差别、　别相、生所依、
捨緣、及功德，　六种說如是。

此一頌总标当以六門釋别解脫戒，如佛密意而作解释。以上为本書序分。

出离心为因，　遮損他及依。
此從身語業，　有許即是色，
有許远离心，　等起及种子。
自部上下說，　所許理趣二。

此二頌釋体性，即别解脫戒体。前半頌正明戒体是以出离心为因發起於师前誓願承許遮止能損惱他的身語七支不善及其所依意三不善的律仪。后一頌半抉擇戒体，佛教各宗派安立戒体，有依色依心二种理趣。有部許是無見無对色，中观应成派許是法处所攝色；經部、唯識、中观自續派許是远离心等起及种子。

近住、二近事，　二求寂、正学，
比丘尼、比丘，　八种、别解脫。
前三居家戒　出家戒后五。

此一頌半釋差别。前一頌正明别解脫戒差别有八种：近住戒、近事男、近事女、沙弥、沙弥尼、正学女、比丘尼、比丘戒。后半頌总攝此八种戒，由所依人不同，有在家出家二类。

四根及四支，　离八近住戒。
非梵行、盜取、　殺生、虛誑語，
是为四根本。　高床、酒、舞等
过中食四支。

以下共十五頌釋八种别解脫戒一一的戒相。此七句頌釋近住戒。舞等攝歌舞伎乐花鬘嚴飾。

殺、盜、虛誑語、　欲邪行、飲酒，
离五近事戒。　一、少、多分行，
滿分行、梵行、　归依近事六；
离四根一、二、　三、全非梵行，
但归依近事，　承許如次第。

此二頌半釋近事男女戒，前三句正明近事五戒相，后七句釋差别。四根本中承許远离一条的为一分行近事，远离二条的为少分行近事，远离三条的为多分行近事，全离四根本的为滿分行近事。酒为共通所必戒，頌文略未說。滿分行近事复远离非梵行的为梵行近事，僅承許归依三宝的为但归依近事。

四根、六支分，　离十沙弥戒。
舞等及鬘等，　执持金銀三
开故成六支。　啓請和尚法，
远离居家相，　受持出家相，
加三种毀犯，　十三应远离。

此二頌半釋沙弥沙弥尼戒。沙弥戒相四根本与近住同。近住四支分中开歌舞花鬘条为二条，加执持金銀为三条，連飲酒、高廣牀、过中食为六条。四根本六支分加后三学处为十三。

得沙弥戒后，　离六根本法，
及六种随法，　为正学女戒。

此一頌及下文三頌半，釋正学女戒。

不独在道行，　亦不独渡水，
不故触男子，　不与男同宿，
不为媒嫁事，　不覆尼重罪，
离六根本法。　金銀不应捉，
不除隱处毛，　不得不受食，
及以殘宿食，　生草菜不淨，
不应掘生地，　离六种随法。

此三頌半亦是义淨三藏譯“根本說一切

有部毘奈耶頌”卷下明正学女六法及六随十四句頌。

八重、二十殘、　三十三捨墮、
百八十單墮、　十一对說悔、
百十二惡作，　三百六十四，
是比丘尼戒。

此七句釋比丘尼戒。

四重、十三殘、　捨墮有三十、
九十种單墮，　四种对說悔，
百十二惡作，　二百五十三，
是为比丘戒。

此七句釋比丘戒。

八种別解脫。

此一句总結。

除北俱盧洲　三洲人男女，
所依；非不男、　黃門、二形等。

此一頌明得戒所依身，必須除北洲以外三洲的男女人身，其不男不女等及有無間業等戒障者，不能得戒。

捨戒因緣二：　还戒、及命終、
二形生、三轉、　断善根等；共。
知不滿二十，　共期、及夜尽，
比丘、正学女　近住不共因。
犯根本重罪，　正法滅尽时，
亦有許捨戒。　迦濕弥罗說，
具戒犯根本，　如負債有財。

此三頌半釋捨緣，前二頌正釋，后一頌半列諸異說。捨緣分共和不共二类。八种別解脫戒共同的捨緣为：还戒、命終、二形生、轉根至三次、断善根等。知不滿二十为比丘戒不共捨緣，共期为正学女戒不共捨緣，夜尽为近住戒不共捨緣。經部及西方諸毘婆沙师說，根本重罪隨犯一种即成捨緣。無著世親不許法滅为捨緣，法滅时虽不能新受，已受的戒仍不失，但小乘諸部中亦有許法滅为捨緣的。迦濕弥罗毘婆沙师說但犯一重余戒不失，如人負債同时仍可有財，如“俱舍”說。以上为正宗分。

守护此諸戒，　分位人天果，
究竟三菩提，　佛說能得故。
具勤常勵力　隨护別解脫，
願有情世世　恒住於梵行。

此二頌为流通分。初一頌明戒功德，次一頌結劝受持及迴向。三菩提指声聞菩提、独覚菩提、無上正等菩提。吉祥圓滿。

主編 佛學半月刊社
社址及發行所 上海膠州路十一弄二〇號 佛學書局內 電話三五五二四號
廣告刊例 全面 定價二十元 半面 定價十二元 四分之一 七元 長期面議

佛學半月刊

葉恭綽題

第一六三期 民國廿七年八月十六日出版

本刊定價
本刊零售每期二分全年二十四期國內及日本朝鮮連郵五角香港澳門八角六分郵會各國一元六角

（文錄）

五戒持犯之研究

文會課卷乙等 保賢（青島湛山寺）

佛悲衆生。苦無已時。示方便門。制立五戒。爲令在家菩薩初發心者。捨惡道坑。登人天岸。由此趣入出世聖法。俱證菩提涅槃二種勝果。

五戒者。殺戒。盜戒。淫戒。妄戒。酒戒。殺戒者。一切有命。不得故殺。盜戒者。非己財物。不得不與而取。淫戒者，若男於女。非己妻妾。若女於男。非己丈夫。不得作不淨行。妄戒者。見聞覺知。不得作未見言見。見言不見。等語。酒戒者。一切亂性昏智之酒。不得故飲。

此五戒。於佛法爲初門。於世法爲勝道。發心受持者。求受時易。受已能持者難。在家五欲未遠。勤止行爲。人事交接。觸處多屬犯緣。非夙植勝因。上根利智。不能受已清淨。如蓮生污泥。始終無染。刹去去聖時遙。根機多劣。上智既不可得。寧免受已無犯。受戒犯戒。死墮惡趣。受無量苦。聖言昭昭。可不深懼。

但法尚善巧。宜知方便。如護家寶。嚴防賊盜。識賊由來。賊不爲害。今言方便有五。一、漸次受持。二、兼受餘戒。三、修習對治。四、善解開遮。五、犯已能懺。

云何漸次受持。初心力微。頓受難持。與其多受犯罪。何如少受能持。應量自力。漸次而受。或先受一戒。二戒。乃至全受。務使能持。然後增受。如是受者。功多過少。

云何兼受餘戒。歌舞倡伎。娛樂場所。染著香花。高廣大床。非時受食。皆是殺盜淫妄。生起之

▲本期要目▼

媒。五戒爲根本。三戒一齊爲支末。受持支末。能護根本。支末保全。根本無傷。支末毀損。根本危殆。嚴防犯緣。究竟清淨。

云何修習對治。犯戒因緣。根於無始障習。障習深厚。力量殊勝。故多諸犯。行者於此。應細觀察。相應對治。世間無常。人命旦夕。一息不來。便成後世。隨業受報。苦樂由因。專意矢志。求生淨土。生死念切。妄想銷除。如是總觀。心得寂靜。心寂靜故。持戒堅固。我與衆生。無始來今。遞當互爲六親眷屬。隔陰迷故。今不相識。又以妄分別故。作親怨想。今華理知。平等一親。不應於中妄起殺害。或是邪淫。復次當知。衆生愚迷。不辨因果。當遭種種燒燃苦惱。以殺因緣。生地獄中。以盜因緣。貧窮下賤。以淫因緣。生不淨處。以妄因緣。盲聾喑啞。以手代言。以酒因緣。愚癡無知。不辨善惡。我今不應。少有毀犯。論落惡趣。如是別觀。心得清淨。

云何善解開遮。有因緣故。爲益衆生。律刹經故。菩薩當爾。無開緣故。始終常遮。如有惡盜。橫施凶暴。殺多衆生。造無間業。於當來世。受苦無間。持戒行者。若具威力。可能降伏。爲救當殺者罪故。愍所殺者苦故。願身入地獄。令彼得安樂。以慈悲心。斷壞惡衆生命。如有親厚。現有財物。持戒行者。爲急需故。以親厚想。無盜竊想。作償還想。不經施與。而輒取用。如有淫女。造淫業故。當受重苦。持戒行者。爲攝受彼。令修善故。順彼意樂。以無欲樂心。施不淨行。如有小兒。池邊遊戲。恐其墮落。空拳誘回。令離危險。如是等類。以利益心。現行妄語。有如是病。非酒莫療。爲除病故。以服藥心。方便飲酒。上來殺等。但以因緣。方便暫開。生多功德。無衆過失。不如此者。是名違犯。

云何犯已能懺。堅持無犯。是名清淨。若有犯者。是不清淨。清淨有二。一受已無犯清淨。二犯已能懺清淨。犯已不懺。有意覆藏是不清淨。持戒行者。應自審察。若無所犯。應自安樂。若有所犯。應速懺悔。詣三寶所。或諸佛前。悲泣雨淚。永哀懺悔。發露己罪。無有覆藏。若犯前三。是重罪故。要見好相。見光見華。佛來摩頂。或夢中見。見好相已。罪便除滅。不見好相。罪不得除。當生大慚愧。起大勇猛。禮拜諸佛。及法聖僧。過一年已。不見好相。應速捨戒。如儀重受。復還清淨。若犯復後二。是輕罪故。懺已即除。

一切佛法。無量方便。戒爲初門。三乘尸羅。差別持修。五戒爲根本。五戒持犯。以善知方便爲準則。方便善巧。遠離過惡。安住無罪。究竟清淨。

世界劫運。今日已極。而危機四伏。仍無底止。預卜將來。慘烈何堪。揆厥緣由。根於人欲之橫流。未嘗知反。殺盜淫妄。[illegible]。業報循環。寧有已時。世之厭亂望安。欲謀徹底和平者。或求其道而不可得。不知權宜五戒。誠足以當之。論者每以佛法戒殺。最爲衛國之累。不知戒殺不戒殺賊。苟知佛戒開遮持犯之義。一切疑慮可以渙然冰釋。吾人果欲謀救國家。和平世界。下謀身家之究竟幸福與安寧。務宜自此五戒始。若世人盡明此道。切實行之。則世宇清平。人間淨土。可立而待。願國人共勉之。

此中妄語戒。若方便妄語。尚爲輕罪。懺已得除。若大妄語。未證謂證。即是重罪。見好相已。罪始得除。所以者何。以能壞衆生慧命。障正法眼。墮惡道故。（作者補遺）

五戒與五常之比較

靈空

夫殺盜淫妄名爲性罪，飲酒失智慧種，是以七衆同遵。誠出世之津梁，離苦之正因也。楞嚴經云：若不斷殺修禪定者，譬如有人自塞其耳，高聲大叫，求人不聞，此等名爲欲隱彌露。若不斷淫修禪定者，如蒸砂石欲其成飯，經百千劫，只名熱砂。若不斷偷修禪定者，譬如有人水灌漏卮，欲求其滿，縱經塵劫，終無平復。若不斷其大妄語者，如刻人糞爲旃檀形，欲求香氣，無有是處。是故修三摩地四種皆斷，俱名決定清淨明誨，飲酒則爲破戒因緣。梵網云：若有人以手過酒器與人飲者，墮五百世無手報。經中又云：若諸比丘，心如直弦，一切眞實，入三摩地永無魔事。足見爲佛弟子，苟能五戒具足，進修禪定，取菩提果，彈指間事耳。至於世間五常，或謂不殺即仁，不盜即義，不淫即禮，不妄語即信，不飲酒即智；一往似與五戒同，剋實而判，則有淺深之不倫，粗妙之不一也。如五常具足，不失人道。然而三苦具在，八難猶存，其高深者。或天或神，報盡還墮。若五戒沾身，永爲出苦正因，其相懸爲何如也。然或執五戒實非五常，如一薪

釘椿搖櫓之拍盲禪者，以爲割愛棄親，遺世獨立，則八德不遵，五常不講。焉知生死未了，三界未出，縱悟得心佛衆生三無差別，尙不可蔑棄世間禮敎。且如法華經云：一切資生事業，皆與實相不相違背。祖師常云：搬柴運水無非是道，此仁義禮智信之所以皆稱爲常，世出世法誰敢疵議哉！又或有一類假道學，以爲仁義禮智信，則天之經也，地之義也。至於一聞五戒之名，則叱爲邪說，呵爲迷信，有如幼孩見米團則哭，見湯餅則笑，毫不值識者一笑耳。蓋道者敎五常，持五戒。五常卽五戒之先河，了心者持五戒，明五常；五戒卽五常之歸宿，究極而論，淺者何嘗不深，粗者何嘗不妙，則比較奚論乎？

正信週刊

內政部登記證警字二〇八三號
中華郵政特准掛號立券之報紙

第九卷 第六期

目次

民國二十五年八月二十四日出版
漢口佛教正信會宣化團發行

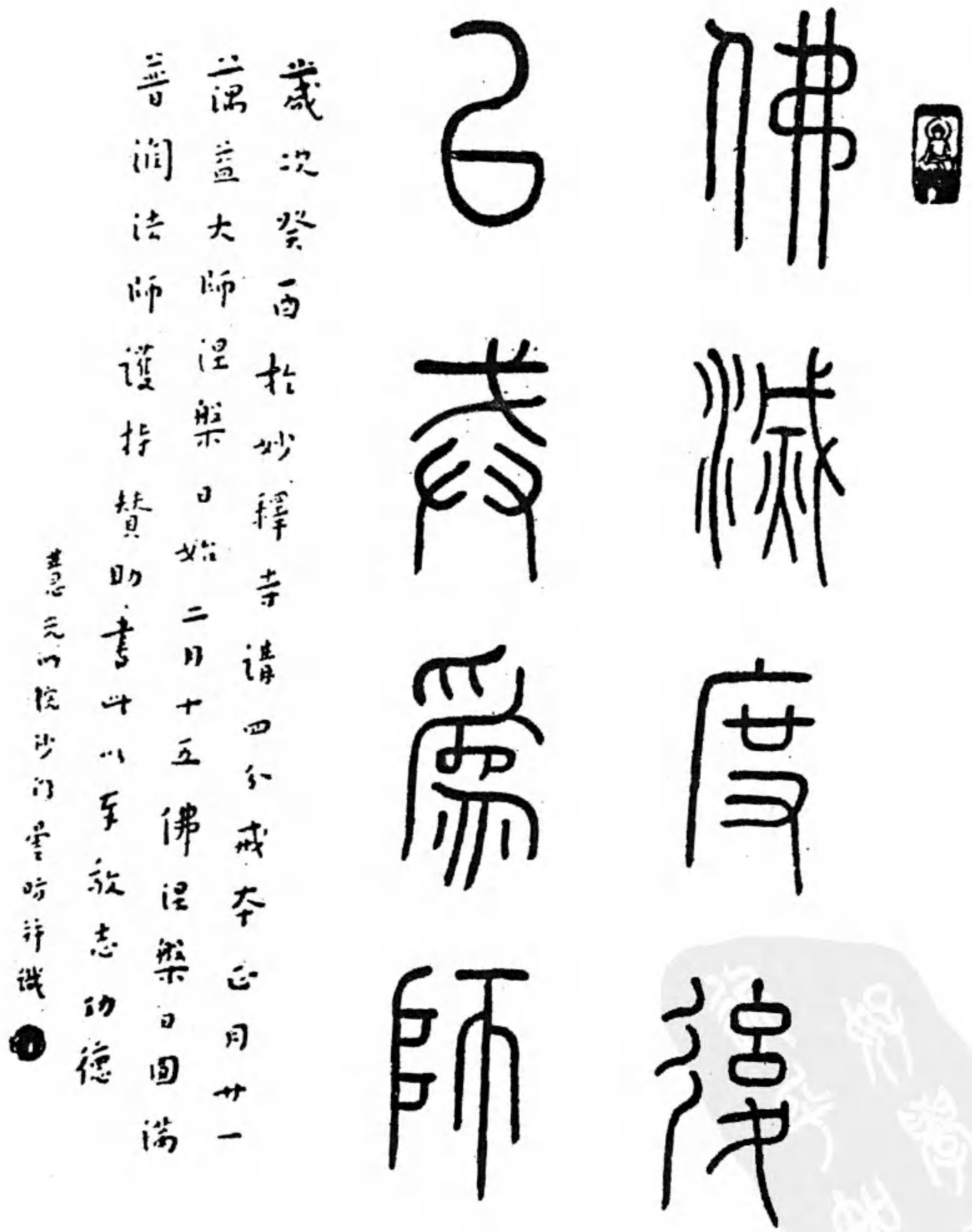
因果律的定論

竹摩

世界上，除了無因外道或邪見衆生以外，我想誰也不能否定宇宙間的一切事物的成功或破壞是有因果的。所以因果律的定理所以為世界上一般卓識遠大的學者所公認，恐怕也就在這點。這因為時無論古今，地無論中外，凡是宇宙間的事物，牠的成立或破壞，詳細考察起來，其中必含有成立或破壞的原因要素，決非偶然成立，或偶然破壞，是有普通一般人所謂「因果難逃」的因果律關係主持乎其間的」。在佛學裡頭，關於宇宙萬物的成功或破壞的因果原理，尤其是發揮得特別詳盡，澈底。就是平常不相信因果的人，祇要他倘能稍微研研佛學，那就會使他的心理起了變化來屈伏因果律的倫理之下。但佛學中所講萬事萬物的隆替必有因果律，並非有什麼萬能(?)的上帝操縱其間，或其他神秘的妖魔鬼怪主宰其中，完全是由於各個事物自己本身所構成的自力與環境為轉移。所以在唯識學中發明到我們各人皆有個阿賴耶識，牠的裡面無始以來潛藏着無量諸法的種子，由善的現行因法熏習其中，則生起善的現行果法，惡的因法熏習生起惡的果法，無記的因法熏習生起無記的果法，三性自類，有條不紊，名言等流，毫不謬誤，也正合乎俗語『種瓜得瓜，種豆得豆』的因果律的定論。明顯地說，如世間做善的人，心地光明磊落，思想，言行純潔無瑕疵的人，他的結局是美滿是可斷言的；反之，和這適得其反的人，他的結果是窮途潦倒，也不待言。佛家所謂『因地不正，果招迂曲』，也正同孔夫子『積善之家必有餘慶，積不善之家必有餘殃』的因果律一樣」但，這樣說因果的循環，在通常一般人的心理，未免有如此疑竇，善惡理定，因果不壞，何以眼見現世一般無惡不造有善皆毀殺人如草菜的軍閥或其他同樣的殘忍者，非特不苦惱，而且坐皋皮，擁虎符，威風凜凜，享樂有餘？同時有一般苦行仁慈的慈善家，不但沒得快樂，反而不時地不是家裏遭災殃死了人，就是鬧什麼離奇的亂子弄到毀家破產？關於這些問題，佛學中早有相當的解釋，就在業力與果報上說明。人們由善惡業因所招感的果報，佛學中分有三種：一是現報，現在的人造善惡業因，現身即受善惡業果；二是生報，今生作善作惡，來世受報；三是後報，或是過去無量生中所作善業或惡業，現生受報，或在未來無量生中受此善或惡的業報。這樣我們得知現在做惡得善的人，原因是在他過去的生報和後報的善業已熟，現在雖作惡，業力未熟，敵不過過去的善業力，故先受樂果，而現在的惡報是在後頭隱藏着呢。同時為善者現在反陷於悲苦窮困中亦因他過去生報和後報的惡業已成熟，而現在的善業力尚嫌弱啊！作如是觀，那末那些由淺薄無理智所起的懷疑都可迎刃而解了。雖然，有些始終不相信宇宙間有因果律的如上說的無因或邪見等類的愚痴衆生，那對宇宙間有許多事物的問題，便無法去解決牠去認清牠了！

隨機羯磨淺釋

釋妙因述


佛滅度後
以戒為師
歲次癸酉於妙釋寺講四分戒本正月廿一
蕅益大師涅槃日始二月十五佛涅槃日圓滿
普潤法師護持贊助書此以奉敬志功德
慧元門院沙門曇昉并識

編印緣起

一、「止心由乎明慧，慧起假於定發；發定之功，非戒不弘」。「持戒之心，要唯二轍：止持則戒本最爲標首，作持則羯磨結其大科。律云：若不誦戒羯磨，盡形不離依止。」

二、佛般涅槃，結集三藏，律則初分二部、五部之殊，後分十八部、二十部之別。衆鋒互擧，各競先驅。

三、佛法東流，曹魏時，始譯僧祇戒心、四分羯磨，此二部初傳洛陽，是爲大僧受戒之始。後則：

姚秦弘始六年（西曆四〇四）譯十誦律；

姚秦弘始十年（四〇八）譯四分律；

東晉安帝義熙十二年（四一六）譯僧祇律；

劉宋景平元年至二年（四二三——四二四）譯五分律；

唐長安三年（七〇二）譯根本說一切有部律（道宣律祖未見）

江南嶺表，十誦先盛；關中諸處，多承僧祇。四分雖譯於姚秦，而至元魏孝

文時，法聰律師乃始弘揚。法聰律師本習僧祇，因考受體，遂弘四分。五傳至智首律師，智首律師傳於南山道宣律祖，四分一宗，乃大盛焉。

四、至於羯磨別行，亦有數本：一、或單翻出。即是古本：曹魏嘉平四年（二五二）康僧鎧譯：曇無德部律雜羯磨一卷；曹魏至元元年（二五四）曇諦譯：羯磨一卷者。二、或依律文。即道宣律祖所本，依律本直誦者。三、或準義用。高齊慧光律師注釋曇諦譯本，首云三藏者。四、或引緣據。隋法願法師後述之本，廣有子註者。逮於唐世，繼有作者，盛解律文，空張辭費，至於行事，未見其歸。道宣律祖所云：「撫務懷仁，實增勞想」！

五、唐貞觀四年（六三〇）道宣律祖，初作行事鈔，分三十篇，以明止作二持。其「集僧通局」、「足數衆相」、「受欲是非」、「通辨羯磨」、「結界方法」、「受戒緣集」，以至「安居」、「自恣」、「持犯」、「懺悔」、「二衣」、「四藥」等篇，皆闡釋羯磨，故云：對於羯磨，已「具羅種類，雜相畢陳」。

六、貞觀八年（六三四）律祖三十九歲時，則於羯磨，酬校諸本，削彼繁蕪，增其遺漏，出「删繁補闕隨機羯磨」一卷（今分二卷），所謂「略舉羯磨一色，

別標詮題」，「約法被事，援引證據」。而遇有四分「律藏殘缺，義有遺補，故統關諸部，撮略正文」。惟「就其時用顯要者，類聚編之，文列十篇，義通七衆」一者也。

七、貞觀九年（六三五）律祖四十歲，又撰「隨機羯磨疏」二卷（今分十二卷），以疏釋羯磨文及註文矣。

八、宋靈芝律師撰「隨機羯磨疏濟緣記」二十二卷，以釋疏文（疏記合會，十二册）。元明以來，疏、記久佚，明見月律師撰毘尼作持續釋十五卷以釋羯磨，頗以未見南山疏、鈔爲憾！

九、晚近疏記會本，返自海外。天津刻經處徐蔚如居士刻行疏記之前，校刊羯磨，歷時年餘，弘一大師歎爲：「正古本之歧誤，便初學之誦習，弘護律教，功在萬世」矣。（天津刻經處校刊跋見本書附錄一）

十、弘一大師獲天津校訂本，歡喜忭躍，歎未曾有。大師復檢各部律藏及南山疏、靈芝記文，詳爲覆校精密審定，頗有修改，已成完璧。大師記之云：「學者讀此，應生難遭之想」。（弘一大師校訂記見本書附錄二、三。）

十一、弘一大師宏律，四講羯磨：

(一)癸酉(一九三三)二月八日於萬石巖始編隨機羯磨講錄，三月九日始講，至五月八日圓滿。

(二)甲戌(一九三四)正月初一日於福建晉水草菴開講隨機羯磨，先於癸酉十二月二十二日又始輯錄：「隨機羯磨隨講別錄」。

(三)丁丑(一九三七)陰曆元旦起，在廈門南普陀寺舊功德樓，講隨機羯磨。(據說閩南佛學院師生多有列席旁聽者)

(四)丁丘四月在青島湛山寺，受倓虛大師之請，講「隨機羯磨」，是年六月二十六日，隨講別錄第二次增錄竟。此後，尚有第三次增錄，因在大師故居，曾依之抄寫，共訂三册。昔大師別錄甫出，閩南、湛山諸學者傳相抄寫；至戊寅(一九三八)仲秋哈爾濱極樂寺佛化僧學校，付之鉛印。後上海大藏經會囑因將三錄部份增入，編收「大藏經」中。

十二、壬午(一九四二)四月十五日我親教師慈舟普海老人依律藏錄：「毘尼作持要錄」完成，淨蓮寺出版。近年曾再印，港九各寺安居等行事，多依用之。

十三、弘一大師云：「羯磨文義，至爲繁密，學者茫無頭緒，難於入門」。大師擬著：「羯磨略義。略舉大綱，詮釋淺顯，使易了解，便於初學」。獨惜

因緣未具，大師入寂，衆生福薄，良用悲歎！

十四、因自受具學律，苦於讀後遺前，雖將羯磨並與戒本，每日讀誦，亦難舉其綱領，遑論振其毛目。乃遵弘一大師讀律多作表記及撰略義遺訓，謹依「隨機羯磨疏濟緣記」、「行事鈔資持記」、「隨機羯磨隨講別錄」、「毘尼作持要錄」及「行事鈔資持記扶桑集釋」等籍，逐篇逐句，研習筆記，丙申（一九五六）一月四日落筆，至丁酉十月八日終篇，題曰：「隨機羯磨淺釋」。雖近十六萬字，仍恨未能淺顯也。尤以僅習至集法緣成篇竟，親教老人示疾，後之九篇，皆在侍疾之期，奔走醫藥，悲惶不安中出之，疎略所難免矣。丁酉十月，草稿初成；而彌陀誕晨，老人示寂，悲泣哽噎，無以自止焉。

十五、厚承倓虛大師戊戌（一九五八）正月撰賜序文，辛丑二月惠予題簽，勉勵學人，慈悲逾於格外。大師建寺於青島湛山，培育僧才，曾請先師老人、弘一大師先後到寺講律，實開北方僧尼學戒風氣，功德巍巍，往事在憶，而大師亦於去歲六月二十二日示寂，大德耆宿，相繼入滅，「唯有證解脫者，能不生悲戀」也。

十六、新加坡廣洽法師親近弘一大師有年，弘護律教，不遺餘力，茲與妙燈法師

遠知「四分律行事鈔資持記扶桑集釋」、「新刪定僧戒本淺釋」、「律學」及此「隨機羯磨淺釋」四稿撰就有年，尚未印行，乃慨然倡印，諸山耆德、護法居士，齊出淨資，一併付梓，爲法情殷，令人欽敬不已。

十七、至於版式，羯磨正文，用三號字，註文用新四號字，皆頂格排。淺釋，則用新四號字，低二格排，每段第二行以次，則皆低一格。末附科文，用備檢閱。

十八、謹以研習、筆記、出資、校對，見聞隨喜，種種善利，統以回施：萬民福壽，世界和平，佛日增輝，法輪常轉！

佛紀二五零八年甲辰（一九六四）六月二十八日法界學苑沙門妙因敬書

曇無德部四分律刪補隨機羯磨淺釋

法界學苑沙門妙因淺釋

甲一、題號二，　乙一、標題。

曇無德部。

釋迦世尊涅槃一百年後，第五祖優婆毱多尊者以下有五個弟子，同時於律分成了五部：一、曇無德部（四分律），二、薩婆多部（十誦律），三、迦葉遺部（我國但傳戒本，即解脫戒經），四、彌沙塞部（五分律），五、婆粗富羅部（未傳）。

「曇無德」，翻作法正，法護等，是以部主的名而名其律「部」的。

四分律。

曇無德尊者，在上座部僧祇律中，搜括重要而應用的，並契同自己見地的，集成一部；因有四次搜集才得成就全部，所以叫「四分律」。

隨所傳演結說而爲一分，初分：有二十一卷，比丘戒本；第二分：十五卷，比丘尼戒本並二犍度；第三分：十三卷，共有十六犍度；第四分：十一卷，前列二犍度，後列結集等四個部分。

梵語毘尼，譯爲律，就是法的意思。

刪補。

古本裏，或有繁雜的地方，便「刪」削它；或有簡略的地方，就「補」足它。

隨機。

機，是弩牙，就是弩(弓有臂的)上發箭的機關。比喻重要的意思。「隨機」，是存現行而要用的；當時所不行的，便不列入。

羯磨。

「羯磨」，翻作「業」，因在作羯磨法的時候，口裏誦說詞句，身體合乎律儀，意地沒有異想；這三業清淨專注的構造而成就了法事，所以把這法事叫作業。所以存留梵語的原因，恐怕譯爲業時，有人以爲道俗通有此業；因此羯磨，惟局于僧，所以存梵，以便與在家佛弟子的行事分別開來。

業，以造作成事，取其力用的意義；是就能造作之體而說的，不是指所發出的無作業性。更明顯的說：「羯磨」，就是受戒、懺悔等行事中的宣告儀式啊！（原本題下有卷上二字。）

乙二、人號。

唐京兆崇義寺沙門道宣集。

「唐」高祖武德七年（西曆六二四），道宣律祖等七人，被分配住於崇義寺。寺在「京兆」（古長安）左衛長壽坊，原爲桂陽公主及駙馬所居，駙馬死後，公主就捨宅爲寺，以妻爲夫造，表示了恩深義重，就叫「崇義寺」。「沙門」，譯勤息，是出家的通名。律祖在貞觀八年（六三四），三十九歲的年頭，爲約法被事，切合實行的應用，「集」成羯磨一卷。——後分爲上下二卷，自衣藥受淨篇第四以下爲下卷。

甲二、本文三，　乙一、序分——集法緣成篇第一二，

丙一、篇名。

集法緣成篇第一。

事法兼通，大小齊降；故前舉綱領，末振毛目。又緣通成壞，教相須張，並如後列，義無紊亂。

以「集法」和「緣成」，分這一篇文爲二大部分。

注，從「事法兼通」到「末振毛目」，是說集法。先看列表，然後容易說明。

事法……兼通
- 法
- 事……所被
  - 事——房、衣等
  - 法——說、恣等（亦攝處）
  - 人——受、懺等（文舉事法，義必兼人。）
- 人——能成
- 處

羯磨齊被此三，故叫「兼通」。

大小……齊降
- 大事——衆法
- 中事——對首法（文舉大小，義必兼中。）
- 小事——心念法

羯磨齊被此三事故叫「齊降」。（降，是被的意思；也是等的意思。）

這兩句，就是說：羯磨齊被（全應用於）事中的事、法、人，又應用於大中

小三類的事。

以下以綱領毛目，而喻三法、八品。

網上的大繩。→綱——衣領。→領——以喻三法
網的孔目。→目——裘的毛。→毛——以喻八品

以喻三法、以喻八品——法
前舉、末振——集
集、法——集法

再看三品、八法圖：——

三法	八品
一、心念法	一、但心念法——本位 二、對首心念法 三、衆法心念法——旁通
二、對首法	一、但對首法——本位 二、衆法對首法——旁通

八有分，位三張簽）

法

（品

三、衆　法——｛一、單白法　二、白二法　三、白四法｝皆本位法

若據律藏，惟衆法才稱爲羯磨；但按成就作用的「業」上說，心念、對首也和衆法有相同的效用，所以都稱做羯磨。以羯磨的三種法而分爲八品，要按人、事的環境而用。

羯磨齊被事中的事、法、人，又齊被大中小事，所以先舉三法，後分八品——「故前舉綱領，末振毛目」。以上是集法。

羯磨法的舉行，須準教而作才算「成」就，若乖違了律教，雖作亦「壞」；所以「緣通成壞」的「教相」都「須張」舉出來，「並如後列」的，「義」理井然有條，而「無紊亂」。

丙二，正文二，丁一、集法三，戊一、衆法羯磨二，

己一、舉大數攝諸法。

僧法羯磨略有一百三十四。

佛言：有三羯磨，攝一切羯磨。謂：單白羯磨，白二羯磨，白四羯磨。

「僧」團中作「法」的「羯磨」，若隨事相而說法，則法可以多得數不清；而以法攝收事緣，則總舉其數「略有一百三十四」法，這是泛略的舉出數目，不是決定數字。

「佛」說「有三羯磨，攝一切羯磨」，也正是分別事的種類而歸納成法的方式；就是以三種方式的羯磨，括收了一切羯磨。「單白羯磨」，白告一次就算決議的會議；「白二羯磨」，白告一次，表決一次；「白四羯磨」，遇重要事務，如受戒等，白一次，鄭重三次宣讀決議的。

已二、隨法顯相三，庚一、單白。

單白羯磨三十九法。

三十中，二十七受懺法。

若隨事而作的單白羯磨，應不止於三十九法。且依律藏次第列出，以便能夠應用而已。

戒本「三十」尼薩耆波逸提法，如有毀犯任一戒時，須在僧中進行捨財、捨

罪的。然而其「中」第十八畜錢寶戒和第十九貿錢寶戒，捨物須對俗人；第三十一緜作臥具戒，若乞得緜時，須令斬壞作蘸刀和泥塗牆等用去，不對僧捨；所以這三戒，捨財既不在僧中，因不明在僧中懺法，其餘「二十七」戒後都指出懺法，懺主「受懺（和白）法」都用單白羯磨。

行鉢法。

戒本三十尼薩耆波逸提中第二十二乞鉢戒，制定比丘畜用一鉢，可以養身助道了，若過乞時，須行懺捨。這懺捨共有四法：——

一、懺主白和，單白法；包括在前面所說的二十七法裏。

二、衆僧還鉢，白二法；也同餘捨墮；此白二把下鉢還與犯者。

三、行鉢單白，把犯者所乞的好鉢，從上座挨次而行，換取最下鉢，與犯者令其持用，此法在還鉢前行之，行換鉢時，用單白告衆。

四、護鉢白二，犯者得不好的鉢以後，僧作白二羯磨，使之愛護。也在後面白二中說。

這裏主要用「行鉢法」，順便說了這些捨懺過程。

餘語法。

單提第十二身口綺戒，闡陀比丘犯罪了，衆僧指問他；他竟說：「你們向誰說？爲說什麼事？」這樣的「餘語」，應該犯吉羅罪；但經過衆僧單白警告他以後，再犯就是墮罪。

爲制止躁擾亂僧，法義失度的多餘的話而作的單白羯磨，是「餘語法」。

闡陀因前制止不能綺語，便以身惱僧，喚來他不來，應語他不語等，僧與作單白法制止他不許再「觸惱」他人。

觸惱法。

與剃髮法，與出家法，差教授法，喚入衆法，對衆問和法，說戒和法，僧懺悔法，僧發露法。

這八法，到後面——諸戒受法篇、諸說戒法篇——都廣說其緣本，到那裏再說明它。

非時和合法。

拘睒彌國比丘們有了鬥爭，不能一同說戒；後有大德勸諫他們，使之和合了，馬上就說戒，不等到半月半月說戒的常期。但在這非說戒時的和合單白，叫「非時和合法」。這是此法的興起，我們遇到了這種情形，也可以應用的。

諍滅說戒法。

因前鬥爭的二衆，既已歡心和合，共同尊崇淨敎，不待到半月之期而布薩，所以叫「諍滅說戒法」。

自恣和合法。

解夏自恣會上，和衆的單白法；後諸自恣法篇有文，到那兒再說明它。

難事略自恣法。

當僧衆正作自恣法時，假使有意外「難」緣忽然生起，五德僧應針對「事」件情形的緩急，作出「略自恣」的白告，這是單白「法」。

修道增自恣法。

九十天的安居已滿，應行自恣了；但為修道正到將證忍位（忍可諦理，都是如實；善根決定，無有退動），若至忍位，必證初果，所以為了「修道，增」加一月，然後「自恣」，在這延期自恣的時候，須有單白告衆「法」。

諍事增自恣法。

在自恣時，外界的鬥爭比丘，要來界內同行自恣，恐怕汙染了界內的僧衆，故用單白告衆，暫停自恣，等到黑月末（七月末日）再行自恣，叫「諍事增自

恣法」。

第二諍增自恣法。

謂前鬥爭，仍沒有伏止下去；若行自恣，恐增鬥亂。再增半月，至八月半舉行自恣，這時的單白，叫「第二諍增自恣法」。到八月半假使界外鬥爭的比丘再來，律中指出要强制地和合自恣，恐延期太久，廢止衆法。說戒也是這樣，但開到第二增。

受功德衣和法。

解夏自恣時，若受功德衣，同得五利（見拙著戒本淺釋），必須單白和衆，然後受衣，這叫「受功德衣和法」。

捨功德衣法。

受功德衣，便受五利，但長期開了五戒——畜衣、離衣、別衆、背請、食前後至他家不囑同利者，恐妨廢道業，所以制定至遲到十二月十五日必須捨功德衣；也可攷查情形，提前而捨。捨時作單白告衆的「捨功德衣法」。

第一增說戒法，第二增說戒法。

將說戒時，界外有鬥諍的比丘，來入界內，不可同一說戒，單白告衆延期半

月，叫「第一增說戒法」。所延的期已至，仍有諍比丘來，再單白告衆後延半月，是「第二增說戒法」。也和自恣一樣，惟開二增；如諍不除，强制和合。

簡集智人法。

七滅諍法中，用多人語殄滅鬥諍之法。作一單白，「簡」別「集」合有「智」慧的「人」，在屏蔽處行個別的評定以後，再對衆作法和合的滅除諍事。因評論法相爲是爲非的言諍，必須有智慧的人；而先簡集智人進行討論，彷佛先召集個骨幹分子的會議；這評定骨幹分子的白告，就是「簡集智人法」。

斷事遣不誦戒毘尼者出二法。

戒是正行，毘尼是正教；要有誦戒、誦毘尼的人，人法才能具足。遇有評諍的「斷事」時，同衆之僧內，有「不誦戒、毘尼者」，就是內行乖違，出言無據，所以作單白「法」，「遣出」他們去。佛世僧團，是這樣的。靈芝律祖說：「今時比丘，不知戒律，覩斯制約，豈不爲悲！忝學祖乘，應須知幸！」

遣捨正義者出法。

雖誦戒、律，而所見邪僻，——「捨正義者」，也得遣出。這單白叫「遣捨正義者出法」。

草覆地法。

兩衆相諍，煩惱得不能下台；制令兩衆各自負責自己的錯誤，作法時，二衆相對，一衆伏地，上座作單白；另一衆也這樣作。罪（除重罪及遮不至白衣家），隨着諍而同時滅除，不必再作懺法，就如草掩蓋了泥的懺法，叫草覆地；而兩衆上座的單白，叫「草覆地法」單白。

差往王城結集法。

世尊涅槃後，弟子們結集法藏，討論在什麼地方結集，諸比丘都說王舍城的房舍、飲食、臥具等很充足，我們應到那去，迦葉尊者卽作單白告明了地點。這「差往王（舍）城結集法」與下邊五法，都是五百結集中的事。

迦葉論法毗尼法。

大衆齊集於王舍城，開始結集時，「迦葉」宣告「論法毘尼」的會議宗旨的白「法」。

問優波離法毗尼法。

集律時，迦葉白「問優波離」，表明大衆同心集律。

優波離答法。

「優波離答」迦葉的白「法」，先和衆後再述說，表示不是一人的私意。

問阿難法毗尼法。

集經時，迦葉白「問阿難」的單白「法」。阿難爲化教的宗匠，所以問之，請其述說。

阿難答法。

「阿難答」迦葉的白「法」，表示傳述化教的有所本據。

七百中論法白。

以下五法，都是七百結集中的事緣。

世尊滅後一百年中，跋闍子比丘擅行十種非法事，他說都是佛說的，並用十種非法教化世人。耶舍伽那比丘聽到了，就去破斥地說：『這是非法』。跋闍子等不但不接受，還和衆作法舉耶舍伽那的過。伽那被舉過了，遂往各國去求正見的同伴，求得了離婆多等七百比丘，共同評斷了這非法比丘們，而重集法藏，成爲有名的七百結集。這是在集合的「七百」比丘中宣告「論法」的單「白」。

差比丘論法白。

恐怕大衆中有賢愚的不同，卒然對衆評量，難得意見上的一致，先簡「差」

出有智慧、德行的「比丘」，在屏處「論法」，商討一定，再在衆中去評論。

正論法毘尼法白。

在屏處評論已定，於現量、比量、正教量，都沒疑惑了，再對衆作單白「法」，宣告「正論法毘尼」。

問一切去上座白。

毗舍離城有一長老，名叫「一切去」，是閻浮提最「上座」，他一百六十臘，曾見佛在世時的事情，離波多尊者欲去對「問」取證，因先「白」告大衆。

上座答白。

問回來時，把一切去「上座」所「答」的，想傳述出來，先集衆作「白」告，然後傳答。

行舍羅應有法白。

「舍羅」，是籌，「行」籌時，「應」須先「白」。理有文無，表示不盡。

單白的梗概，大略是這樣。

庚二、白二。

白二羯磨五十七法。

作小房法。

這小房法與後大房法，即十三僧殘中二房乞處分法。無施主，制限量，所以叫「小房」，因作小房，多所經營，有所惱亂，制定須乞求處分，衆僧予以處分時，用白二羯磨法。

作大房法

有施主不制量，叫「大房」；但有妨、有難處，亦不得作。故「作大房」時，須乞僧處分。僧與白二「法」以指示之。

差分臥具法。

以僧所有物——臥具，分別配與僧房使用；必須有五德的比丘，才能勝任這分配工作。「差」出五德担任「分臥具」，要用白二羯磨「法」。

差說麤罪法。

當提婆達多立五邪法教阿闍世王作逆的時候，衆僧「差」出舍利弗到諸白衣家「說」明那是「麤罪」，以免濫染佛法，這差遣時，也用白二羯磨「法」。

二十七還衣法。

三十捨墮中也除去二寶及蠶緜三戒，餘「二十七」戒，受懺法用前單白，到

「還衣」物時，都用白二羯磨「法」。在懺六聚法篇廣爲說明。

離衣法。

三十捨墮中第二離三衣宿戒，若有病衣重，從僧請求，在上三衣中，隨離一衣，僧與白二羯磨「法」後，「離衣」不犯。

減六年臥具法。

三十捨墮中第十四戒，在「減六年」的限期內，如有條件造新「臥具」，須請求衆僧量度處理；僧與白二羯磨「法」允許後，造成者不犯。

護鉢法。

三十捨墮中第二十二戒，如乞多鉢，多的應奪留入僧中易取最下的與之；其先持之鉢受持使用，新還的鉢也得常持，但恐其厭惡而損壞，僧與白二「法」令其「護鉢」。乞鉢戒懺捨有四法，前單白中已說，此是最後一法。

差教授尼師法。

佛制教授比丘尼的比丘須有十德：一、持戒，二、多聞，三、誦二部律，四、決斷無疑，五、善能說法，六、族姓出家，七、顏貌端正，八、堪爲尼說，九、不犯重戒，十、滿二十夏。雖有十德，還必須有僧的「差」遣；用白

二「法」，派「差教授尼師」。

制不往學家法，并解。

證悟眞理的（聲聞在初果以上。）叫見諦，也叫學家，即提舍尼第三戒，羅閱城中有一家，夫婦都得見諦，不吝惜財物，多施而致貧乏；世人譏謗。衆僧因作白二「法」，以「制不往學家」行乞。後時富足，還白二開許，故有「解」法。

畜衆法，

比丘還不能教授弟子，就輕易度人，於是生出種種非法行事。乃制欲剃度弟子，須由衆僧審查，與白二「畜衆法」後，方許度人。後諸戒受法篇中有白文。

尼差求教授法，尼差自恣人往大僧中法。

在說戒日，「尼」僧白二「差」一尼與一伴，同到僧寺請「求教授」。於後諸說戒法篇中有文。

比丘尼夏安居竟，「尼」僧白二「差」一比丘尼，爲尼僧「自恣人」，往大僧中」說自恣。於後諸自恣法篇中有白文。

與外道住法。

有外道與舍利弗辯論，不如舍利弗因生一點信心，以後從跋難陀出家，問師

佛法義理，跋難陀不能答覆，外道就又還入外道中去。從此佛聽若有外道來出家衆僧作「與外道住法」白二羯磨，使住四個月爲沙彌，確能學佛的才正式出家。

結受戒小界法，幷解。

「受戒」，須本界內僧衆同心，假使有不同意而故來作難的，佛開許「結小界」，在小界內作受戒羯磨；受完卽行「解」除。這結、解二法，都用白二羯磨「法」。

結說戒堂法，幷解。

「說戒」，須全界內比丘全集，在未開許結大界以前，一個伽藍內，往往有多人別造戒堂，但到說戒時，究竟在那一戒堂內舉行呢，大家得有個約定，指定處所後，用白二羯磨「結說戒堂法」；在此處已結定、說戒完了，假使下次又要移到別處，那末此處說戒後，便要作「解」說戒堂法，也是白二羯磨。

結大界法，幷解；結戒場法；結不失衣界法，幷解。

這在諸界結解篇中都有文，到後面再解說它。

結說戒小界法，幷解。

律中，因有一衆於布薩日，正在曠野中遊行，想要同一說戒，而衆不和合，

因有同師善友，避至下道（蘭若處），集會一處，「結說戒小界」，而行布薩；小界沒有界相，但隨有人所用處爲限，人與人的距離須伸手相及，說戒完卽「解」除。結、解二法，都用白二。

結二同界法。

有兩住處的比丘，一處行說戒而無利養，另一處有利養而不說戒；佛開許他們各解其自界，而共「結」法食「二同界」，也用白二「法」。這是充分地發揮了法食的互助作用。

結一同界法。

也是兩衆各住而合界的事，一則法、食俱豐足，一則有食無法；各別解界，而通「結一」法「同界」，也用白二「法」。這法同食別，卽同一說戒，而各受利養；收支不同，學法修持在一起。

結食同法；上三應有解。

兩衆各都說戒，惟一衆無食，若不兼濟，就違背了僧伽本體（利和同均）。故有食的一衆，作白二「結食同法」，大衆和合通過後，將食送與無食一衆中去。這但從食的相因（來源）而名同界，非實標立界相進行結界。

這以「上三」種大界法，都「應有解」法。律中有四種大界，前面一種，加這三種。但最後一種不是眞有界相，故總括起來，但有三種。後諸界結解篇中也都說明了來由。

與狂癡法，并解。

難提比丘得了癲狂病，多犯衆罪，在僧中作法事時，來往都有違犯；佛使衆僧白二「與狂癡法」，公許了他雖在界中，而不妨礙僧事。後若病愈，可請僧給他「解」除，也是白二法。

受日法；差受自恣人法。

諸衆安居篇、諸自恣法篇，各有文；到那裏再詳解釋。

結自恣小界法，并解。

受戒、說戒、自恣三小界，都是爲有難緣，開許臨時變通；這在諸界結法篇『結三小界法』中，一併說明。

分四方僧物法。

僧得十方現前的「僧物」，應「四方」僧衆共同分享；在「分」配之初，應白二羯磨宣告後，依法分配。

賞看病人法，分亡人輕物法。

　　並在後諸分衣法篇中說明。

結庫藏法。

　　擅用僧物，滿五錢之值卽結重罪，所以僧物必須妥爲藏置。在大界內別「結庫藏」之所，用白二羯磨「法」以決定之。

差人守藏法。

　　庫藏處所既定，仍得有人看守，也用白二「差人」以便「守」護庫「藏」中的僧物。

結淨地法，幷解。

　　在諸界結法篇中最後說明。

差人守功德衣法。

　　僧衆解夏，受功德衣時，須公選衆中有道德的人代表全衆持用此功德衣，用白二「差守功德衣人」，就是這公選的作「法」。

付功德衣法。

　　差出有德的人以後，須把功德衣付之，故用白二「付功德衣法」。

差人懺白衣法。

因爲善法比丘譏罵了質多居士，佛叫他卽往懺謝；但恐他自己去，不能解除紛爭，差出具足八德（一、多聞，二、善說法，三、說已自解，四、能解人意，五、受人語，六、能憶持，七、無缺失，八、解善惡言議。）的阿難和他同去。這個白二羯磨，卽「差人懺白衣法」。

差人行籌法。

用多人語斷滅言諍時，要有人行籌，用白二羯磨選定具德比丘擔任行籌，卽「差人行籌法」。

遣信受戒差使法。

法預比丘尼有無比的美貌，價値半國，假使出來到僧寺受戒，必有遭遇到梵行難的危險，於是佛開方便地許她在尼衆中受本法戒，然後「遣」人到僧衆中爲受，回去傳達相受；僧衆遙遠加被，便感戒體。這「遣信受戒差使」，也用白二羯磨「法」。

尼與僧作不禮法，幷解。

比丘在主導地位，應當自重威儀；而若甘從下劣，比丘尼不生恭敬，白二

「作不禮法」，令其改過。待比丘知道了悔改，還作白二「解」除不禮法的。

差比丘料理房法。

四方常住的僧房，是僧衆公有物，應常修治，使施主功德三世相續，不僅十方僧人得所受用。所以衆僧用白二羯磨「法」，「差比丘料理」僧「房」。

持故房與道俗經營二法。

久壞的僧房，治理大費人工，故有「持故房與道、俗經營」的作法；是白二和合後，才付與之。但工事完成後，應有停止的白二法，故說「二法」。

與覆鉢法。

遇有信士輕毀不奉敬時，就不許比丘再與之往還；這如鉢之覆，無有受用，從喻爲名。佛說有十種法，應與覆鉢。謂：一、罵謗比丘，二、爲比丘作損減，三、作無利益，四、方便令無住處，五、鬥亂比丘，六、七、八、於比丘前說佛、法、僧惡，九、以無根不淨法謗比丘，十、犯比丘尼。

僧衆白二遮止，不許往返有這十種中任一種的居士家，叫「與覆鉢法」。

差使告覆鉢家法。

作覆鉢法後，須「差使告覆鉢家」，也用白二「法」。

解覆鉢法。

通告覆鉢家後，他有所悔改，得爲作「解鉢法」。

前三法，因毗舍離國，諸大離奢，受了慈地比丘尼的教唆，說：「沓婆羅漢，侵犯我婦。」佛才教衆僧作覆鉢法的。又差阿難爲使，往告離奢。離奢居士聽到阿難告訴以後，便說：「如此便爲殺我」，尋卽悶絕倒地，久乃醒悟，因知還有深厚信心，才與解法。

杖絡囊法。律文具出如上。

百衆學中少壯比丘不許以杖貫絡囊而行，如年老兼病，向僧請求，白二與「杖絡囊法」後，是開許的。

以上五十六法，是「律文具出」的。

應有差分粥，分小食，分佉闍尼，差請敷臥具，分浴衣，分衣可取可與，差比丘沙彌使。

第五十七，但是通指，應有這些分衣、分食等諸解法等。因律藏在房舍法中，有說分粥、分小食等，應差具五法（不愛、恚、怖、癡，知可分不可分。）者分之；以知必有白和方能差使。但律雖顯意，文多不具。

若按理處事，應更有應用這白二羯磨的，當不止這五十七法啊！

庚三、白四。

白四羯磨三十八法。

諫破僧法。

從這諫破僧法到第四，即十三僧殘篇中後四違諫法。提婆達多立五邪法（一、乞食，二、著糞掃衣，三、露坐，四、不食酥鹽，五、不食魚肉；都制定盡形壽，故是邪法。）混濫世人信心，「破」壞「僧」團，向他們屏諫不聽，才白四僧「諫」。聯系僧殘第十戒。

白四，先有單白告知大衆，後有三番羯磨量度之法，都在重要事務上用之，如受戒、懺重罪、治舉、訶諫等情事用的。這「白四羯磨」，共舉「三十八法」。

諫助破僧法。

三閗達、騫茶達婆、拘婆離、迦留羅騠舍，四伴「助」提婆達多「破僧」。當衆僧諫破僧主動者提婆達多時，這助伴還反諫如法的僧衆；所以才向這助伴屏諫，不聽；又進行了白四的僧「諫」。聯繫僧殘第十一戒。

諫擯謗法。

僧殘第十二戒，阿濕婆、富那婆娑等大人在羇連聚落，汙他家行惡行，佛使舍利弗往擯，二人懺悔，二人逃去，只這二人反「謗」「擯」者，因作白四「法」，用衆僧之力以「諫」之。

諫惡性法。

僧殘第十三戒，闡陀比丘惡性拒絕他人勸諫，制立僧衆白四「諫惡性法」。

諫惡邪法。

單提第六十八，阿梨吒比丘生起「惡邪」見解，說行婬欲不障道，屏諫不捨，僧用白四「法」以諫之。

諫、擯惡邪沙彌二法。

單提第七十戒，跋難陀的二沙彌——羯那、摩睺迦，不知慚愧，共行不淨，反說不障道，是從佛聞；故須依理白四僧「諫」；若不受行，即進而作白四「擯」出。故有這「諫、擯惡邪沙彌二法」。

諫隨舉比丘尼法。

比丘尼八波羅夷中第八。因闡陀比丘犯罪，僧爲作舉羯磨（有三舉，在後簡

衆是非中說明）；用意在於使他改過自新，這舉法是五衆須共同遵守的，在犯者未悔過，僧未與作共住羯磨以前，五衆都不許隨順他。而比丘尼便與他隨順，屛諫不從，尼僧白四以「諫隨舉比丘尼」。

諫習近住法。

以下四法，即尼僧殘中後四戒。尼有八諫，前四同僧，後四不同。因二比丘尼常相親近，共作惡行，惡聲流布，共相覆罪，屛諫不相親近而她們不捨，制僧白四「諫習近住法」。

諫勸習近住法。

六羣比丘尼勸前二比丘尼說：「衆僧有惱恚心理，才不讓妳們親近，敎妳們別住，你們不要分別，當還共住」。僧才白四「諫」這六羣尼「勸習近住」的。

諫瞋捨三寶法。

尼僧殘第十六。六羣比丘尼，以小事情就說出我捨佛法僧，還有別的沙門、婆羅門等，我可依那些人修行去。僧用白四羯磨「法」，以「諫瞋捨三寶」。

諫發諍法。

比丘尼若犯四諍，同僧一樣是犯波逸提罪。

這是尼僧殘第十七，由於犯者喜發鬥諍，僧白四勸「諫發諍」，她違反了僧諫，才犯殘罪。

諫習近居士子法。

尼單提第九十九，比丘尼親近居士居士子共住，作不隨順行，屏諫其別住，犯者堅持不捨，制僧白四「諫習近居士子法」。

式叉學戒法，受具戒法。

這二法，在諸戒受法篇中有文，在那裏詳說。

學悔法。

律中說僧尼犯重罪後，若完全沒有覆藏心理，可使其如法懺悔；然雖開懺悔，不能還復本淨，但除地獄之報。先令犯者乞法，僧作白四公許其盡形壽的長時間內對治煩惱，學習悔過，這樣作法，叫「學悔法」。

訶責法，并解。

以下八種，即四羯磨治罰法。

每個比丘對於戒（前三聚）、見（六十二見）、威儀（下四聚）、正命（不非法乞求），都須信受奉行的。如比丘對道來倒說這四種（但是口說，未必身行），

應在僧衆中舉出他的過失，使他憶念，他承認了，與他作白四羯磨「訶責法」，奪去三十五種權利。等犯者一一順從無有違反的時候，可向僧求解；僧審查其實在後，予以「解」訶責法白四羯磨。

擯出法，并解。

對俗人倒說四事；又如僧殘中第十二汙他家行惡行的；都應作白四「擯出」羯磨「法」。把犯者驅出僧結的大界去，奪三十五種權利。若隨順僧衆而求解除時，不得輒爾入界，當先在界外，遣信來請；經審准後，與「解」擯出羯磨。

依止法，并解。

對道俗倒說四事，愚癡無知，常常懺悔又常常毀犯，僧應作「依止」羯磨，令其依師學律，並奪三十五種權利。待明達了持犯的時候，向僧求解；僧當審查，與以「解」依止羯磨。

遮不至白衣家法，并解。

對在家人倒說四事，並譏謗毀駡，僧應作「遮不至白衣家」白四羯磨。若比丘與居士兩相和順了，應差一比丘與犯者同往居士處懺悔了，與「解」遮不至

白衣家白四羯磨。

不見舉法，并解。

以下六種，卽三舉治罰法。

戒、見、威儀、正命，是佛法的大綱領，若作個比丘，而反說邪倒說四事，不見有罪；或不信因果；僧應作「不見舉」羯磨。並把犯者棄於衆外，不同僧事（異於滅擯永棄）。奪三十五種權利。若以後心意調順柔和了，已懷有正信了，可以向僧求解，經審査後，與「解」不見舉羯磨，復其權益。

不懺舉法，并解。

倒說四事，犯而不肯懺，抗拒僧制。應作白四「不懺舉」羯磨。後若懺悔，作「解」法收回僧中。

不捨舉法，并解。

破見，比破戒的罪還重。如單提第六十八戒的倒說四事，說欲不障道，僧應與惡見「不捨舉法」；後若改心，還與「解」法。

與覆藏法。

以下四種，卽懺僧殘法。戒本中所說波利婆沙，翻爲覆藏，或翻別住；卽犯

戒後不誠實地發露。僧應隨其所覆日數，與白四羯磨，使其按日數「行覆藏」。如不記憶犯僧殘以來的日數的，應從受戒以來治之。於治罰中，應奪三十五種權利，執行大衆勞役的事務，事奉清淨比丘如和尙。客比丘來應白告是在行覆藏；出界外見比丘也應說明身份的白告。

本日治法。

犯僧殘比丘在別住期中，應須很愼重的；若再犯僧殘的話，把前已行的日數除卻，還依本日開始按日多少行覆藏。僧與這樣的白四，叫「本日治法」。

摩那埵法。

摩那埵，翻爲意喜；此法僅六夜，在行覆藏期滿後行之。犯者自喜行法將滿，僧喜此人能悔過，還成清淨。僧白四與「摩那埵法」。（假使在行摩那埵期中犯殘，也與本日治。）

出罪法。

覆藏罪已除，僧應二十人與白四羯磨「出」其本「罪」。

憶念法。

以下四種，都是滅諍法。

沓婆摩羅子羅漢受慈地比丘以大婬謗後，佛使僧對衆與「憶念法」，大家知道了事的虛實，證明沓婆清淨無犯。與僧殘第八無根謗他重罪戒、七滅諍第二憶念毘尼聯系起來。

不癡法。

七滅諍第三不癡毘尼，難提比丘得了癲狂病，無心犯戒，應不成犯；然病好時，須僧白四與「不癡法」證明以前無罪，以後不犯。

罪處所法，并解。

七滅諍第六覓罪相，象力釋子善能論議，被外道逼迫地追問，不能通答，便作妄語；及至僧中詰問，又加粉飾。僧應白四與「覓罪相」羯磨，使其認識自己罪過，等到他伏首認罪時，與白四「解」除法。

戊二、對首法二，己一、總舉位數。

對首羯磨，略有三十三。

佛言三語受戒已，名善作羯磨。說戒法中亦爾。十誦律云：對首心念分衣已，名作羯磨；後來比丘不與分。

「對首」一，是面對面白告情由，請對方作證的作法。按事體輕重不同，或僅對一人請證，如受衣法，衣說淨法。或但對三人，如懺中品偷蘭遮罪。或全界內同作對首法，如自恣、捨懺法。這是所對的人數不同。

若論作法方式，也有三種不同。或自己直接陳述事由，對方默然證明；如說欲等。或雖自己言說事由，對方須教誡勉勵，如安居、諸懺法、入聚白告等。或彼此互作，共誦一文，如說戒、自恣的清淨法。此按法事的不同而決定對首的方式。

「略有三十三」一，是通列諸部律中的對首羯磨法，而舉其大數；若按四分律，僅有安居、懺墮數法而已。如常用的受衣、衣說淨、受藥等法，都引他部律而成就的，到其本篇中都有說明。

注文，舉出三法來證明對首是羯磨法。三語受戒，四分受戒犍度，佛成道八年前用三語受具，謂剃髮受三歸，「佛言三語受戒已，名善作羯磨」。以後，制立白四受具，舍利弗問佛，佛卽決定地說：以前三語受具，名善作羯磨；自制白四以後，三語不名受具。今取其未制白四以前，對首三語，也是作羯磨的意義。

「說戒法中亦爾」一，說戒犍度中說：比丘至布薩日，若僧數不滿，若二若

三，各各相向三語說戒，亦名淸淨布薩。這也證明對首是羯磨。又說戒犍度中，佛制上座說戒日，與諸白衣言語問訊，作羯磨受戒；即指授白衣五戒法為羯磨。雖對俗人首，亦與僧對首相同，如諸結界法篇中引五分律處分淨名為羯磨，也是向白衣對首的。

又「十誦律云：對首心念分衣已」後，就「名作羯磨，後來比丘不與分」，這更明顯了對首是羯磨。

己二、依位顯相二，庚一、但對首。

義分二別：一、但對首法，二、衆法對首法；文通諸部，並如下列。

對首按「義」應「分二」種差「別」，「一、但對首法」是本位；「二、衆法對首法」是旁通。但對首中，是中品的下事，不勞僧衆，僅對一人報告情由，引請證明，即成作業了。而衆法對首，本是僧秉的作法，個別的人沒有資格成辦的；然遇界內無人，開許對首，以及心念；足證教法的通被，正是靈活的運用。對首的「文通」於「諸部」的，「並如下列」的說明。

但對首法二十八。

受三衣法，并捨；受鉢法，并捨；受尼師壇法，并捨；受百一衣物法，并捨。

這八法，都是衣鉢坐具受捨法，前六都在衣藥受淨篇中有文，到那再解釋。受捨百一衣物法，行事鈔二衣總別篇裏有詳細地論述。百一供身衆具，制令受持（但靈芝記云：加持、憶持通許）；受法，如十誦：『是（某色）波利迦羅衣，我受用故。』波利迦羅衣，翻爲助身衣。也應加『大德一心念，我某甲，是僧祇支』再接前文。（僧祇支，翻爲覆膊衣，掩腋衣，爲長方形之衣片。）

捨請法。

九十單提第三十二展轉食戒，比丘得多請食，應自受一請，餘者當施與人，如是施與言：『長老，我應往彼，今布施汝』，叫「捨請法」。

捨戒法。

比丘遇有惡緣，將毀重戒時，律中開許捨戒，一說卽成。因帶戒犯重，永遠障礙了一生；捨已，惡難息止了。還來出家，聽許再受具戒。

受請依止法。

由於和尙命終，無人教授，多壞威儀，聽有依止；請文：『大德一心念！我某甲比丘，今請大德爲依止阿闍梨；願大德爲我作依止阿闍梨。我依大德故，

得如法住。』應三說。受請者答言：『可爾，與汝依止，汝莫放逸』。

衣說淨法，鉢說淨法，藥說淨法。

在衣藥受淨篇中有衣說淨法文，最後注云云：『長鉢殘藥，文並同準』

受三藥法。

卽受非時藥、七日藥、盡形壽藥法，衣藥受淨篇中各有文，及釋。

受七日法，安居法，與欲法，懺波逸提法，懺提捨尼法。

「受七日法，安居法」，都在諸衆安居篇中有文。「與欲法」，在本篇辯緣成壞前明僧法第七說欲淸淨中有文。「懺波逸提法，懺提舍尼法」，並在懺六聚法篇中有文。

懺偷蘭遮法。

偷蘭遮分上中下三品，惟下品罪，對一比丘悔，收今但對首法中。

懺重突吉羅法。

懺六聚法篇中有文。

自露六聚法。

比丘若犯「六聚」任何一戒，應當立卽懺除罪過；然而或無淸淨的衆僧，或

僧數不滿足的時候，也應先「自露」出來，使惡業力不相繼續下去，待遇因緣具足，再如法懺悔。作法爲：犯者具足威儀地對一比丘說：『大德憶念！我某甲犯某罪，今向大德發露，後如法懺』。三說。

露他重罪法。

單提第六十四制不可覆他比丘重罪，若「他」比丘犯前二篇「重罪」，見聞疑三根不謬的時候，就應向同道陳「露」，一說即可。然而一定知道說出就會有危險發生，那麼不告發出來，也是允許的。祇按能夠有利於犯者及羣衆而作。

捨僧殘行法。

懺僧殘治覆藏情過，隨覆藏之日「行」別住，奪三十五事，執衆勞役等，這是依教而行的。假使有特別因緣，許「捨僧殘行法」的，對一比丘具儀白云：『大德上座！我某甲比丘，今日捨教勅不作』。三說。

白行法。

等到特別緣事停歇了，還得繼續行別住，作「白行行法」，云：『大德上座！我某甲比丘，今日隨所教勅當作。』

白僧殘諸行法。

犯僧殘者蒙受覆藏羯磨以後，欲行時須說：『我某甲從今日行，白大德僧，我行覆藏。』又見清淨比丘白之；又布薩時白僧等。這叫「白僧殘諸行法」。今羯磨把這一法合入前白行行法中，故前總數但二十八；行事鈔把這法另列，共爲二十九法。然羯磨在後著出，應從後者爲定。

白入聚法。

「白」非時「入聚」落「法」，後雜法住持篇第十中有文。

尼白入僧寺法，尼請教授法。

這二尼法，由於對僧作法，故列在這裏。

作餘食法。

雜法住持篇中說明，並出文辭。

庚二、衆法對首。

衆法對首有五。

捨墮法。

懺捨墮，捨罪是但對首法；此說「捨」財須對僧，故是衆法對首。懺六聚法

篇中有文。

說戒法。

三人以下，用展轉三語「說戒法」，諸說戒法篇第五中有文。

自恣法。

四人以下，不能差出五德人，亦須用三語「自恣法」，諸自恣法篇中有文。

受僧得施法。

若只二比丘住處，得大施僧衆的夏安居，應更互三語「受」此「僧得」之「施」物「法」，應言：『長老憶念！此住處若衣若非衣，現前僧應分，此處無僧，此是我等分。』三說。

受亡五衆物法

諸分衣法篇中的衆多人分法。若有二人，亦用這衆法對首法。

戊三、心念法二，己一、舉。

心念羯磨略有十四。

義分三別：一、但心念法，二、對首心念法，三、衆法心念法。並通諸部，至文

自頒，惟僧法羯磨，獨四分一律。

「心念羯磨」，是獨自秉法，旁無對證人的作法。常應用的「略有十四」法，以外不是沒有，而不常用，故不說它。

恐怕有人聽到心念，就一概用心念作法，故「義分三別」，也有通別人（一人）、衆多人（二、三人）的不同，而分「一、但心念法，二、對首心念法，三、衆法心念法」的三種。但心念，是事須常作，不可屢屢勞擾他人，故開心念獨秉，不假他人證成。對首心念，按法本須有人證成，不能獨秉；而救濟獨住的比丘，特為開許心念。而又使知法本，仍存對首二字，叫對首心念。衆法心念，正法須在僧中秉作，別人不能成辦的。也針對界內無人可對的特別情況，開許獨秉，使財法兩得救全，顯出僧伽六和眞精神來。也恐忘失本宗，故說衆法心念。這三種下的十四法，也「並通諸部，至文自」然「頒」布出其來處的；「惟僧法」心念的「羯磨」，是「獨」出「四分一律」，而沒有兼用他部。

己二、列相三，　庚一、但心念。

但心念法有二。

懺輕突吉羅法。

突吉羅分二品，故意心犯的則重，錯誤心犯的則輕。重輕都有因罪、果罪。重的對首懺，輕的但責心悔，卽但心念。懺六聚法篇中最末有文。

六念法。

律制比丘淸晨常須「六念」，而實通朝夕，隨所動作，常爾一心念除諸蓋，微生忘念，卽是違犯。雜法住持篇之首，卽六念法，到那再詳說。

說戒座中發露諸罪法。

在「說戒座中」想「發露」自己犯的「諸罪」，但在衆中心念，爲了不使衆人鬧亂。發露法於諸說戒法篇中有文。

庚二、對首心念。

對首心念法有七。

安居法，說淨法，受藥法，受七日法，受持三衣法，捨三衣法，受持鉢法。

如前面所說，這七法都應對首，而以界內無人可對，急用而開許的。「安居法，說淨法」，「受持三衣法，捨三衣法」，後都有文。

庚三、衆法心念。

衆法心念法有四。

說戒法，自恣法，受僧得施法，受亡五衆衣物法。

下各有文，四法都是由衆法開爲心念的。

丁二、辨緣成壞二，　戊一、具緣辨成三，　己一、僧位二，

庚一、前舉僧位。

已前略明緣集，已後辯緣成壞。

前面把羯磨的三法八品，舉列出來，必依事緣，依法而作，才不勞而無功；總結前文的說「已前略明緣集」了。「已後辯緣成壞」，生起後面文字。

前明僧法。

律中佛言有四種僧：一者四人僧，除受戒、自恣、出罪，餘一切羯磨應作。二者五人僧，除中國受戒、出罪。三者十人僧，除出罪。四者二十人僧，一切羯磨應作。況復過二十；若少一人，非法非毘尼不成。

先說緣若具足，所作羯磨卽能成辦。緣成中又隨秉法的僧數而分，故「前明

僧法」。僧爲秉法的人，秉御羯磨的功力最强，又緣成、緣壞，都涉及僧位；所以先說僧法。

在「律中佛」說「有四種僧」，是按人數而立四位僧。又約事而限定人數，分「四人僧」乃至「二十人僧」的階位。邊地「受戒」，還須五人秉法；「自恣」必須五人，「出罪」須二十人，所以四人僧除這三法，「一切羯磨應作」。「中國受戒」須十人僧，故五人僧除此及「出罪」。「十人僧」但「除出罪」。「二十人僧，一切羯磨應作」。實則四人僧得秉諸法，對緣事而開離爲五、十等僧位。所以明清以來各律師都致力於五比丘住世的。

羯磨法，增減都不是；若僧的人數，則不可減而可增。故說「況復過二十」？以顯過二十僧更好的意思。可是「若少一人」，則「非法、非毘尼不成」就羯磨的。這裏或指數少，不滿前四位；或是相乖，如睡眠、入定、亂語、有隔障等；或是有破戒的體乖，雖身到場而本質不足。這些都是「少」的範圍，必須人的條件具足，隨數作法，才能成就；以下都是說明這些重要事實的。

庚二、廣顯緣具十，　辛一、稱量前事二，

壬一、引文證。

一、稱量前事。

毗尼母論云：事謂人法也。律云：稱量比丘及白衣，稱量羯磨及犯、事也。

辦一羯磨，必須事前審愼準備，如秤之「稱」，如斗之「量」的，以討論羯磨的「前事」應當作否，並應當怎樣作它。

「毘尼母論」中有說：「事謂人法」，前面說的羯磨四緣：人、法、處爲能成，事是所被；而事又有三種：人、法、事，後面注文列出。即法所加持的人、法、事，都是事，對事中包括的人、法、事，都須稱量它。所以本「律云」下二句，卽稱量的人、事。

「稱量比丘」，是僧所差遣作羯磨的比丘，必須具足道德，作法才有利益。又稱量法事，須幾人僧作。

有些羯磨關係「白衣」的，如覆鉢法，須稱量居士的還有信心，才可作法；五戒、八戒，也須向受者問緣。都得詳審「稱量」，然後作法。

「稱量羯磨」，是說事務臨在目前了，應當稱量它合法不合法，合教法則作，不合教法就不作；因爲不合教法的若作了翻種苦業。

「犯」，是所造作的過錯，不外戒本所列七聚，須識其犯緣等，依犯而懺的秉羯磨，勿使混濫，故得「稱量」。

「事」的含義很多，隨人、法、物，都是事的範圍。人，如受懺；法，如說戒、自恣；物，如結界、離衣、杖囊、行籌等，都須事前「稱量」。

壬二、隨義開（就義解法緣）。

然所爲之緣，不出三種，謂：人、法、事也。如受戒、懺悔、差使、治擯等，爲人故作；如說戒、自恣等，爲法故作；如結界、攝衣、淨地、庫藏等，爲事故作。或具或單，時離時合；並先須量據，使成應法之緣。

「所爲之緣，不出人、法、事」的「三種」。「如受戒」，若望所受的法，即是聖教，應是法的範圍；然法依人而起，故就能受的人而說，是「爲人故作」。「懺悔、差使、治擯等」，也都爲人而作。

「如說戒、自恣」，都是遵守教法，所以是「爲法故作」。

「如結界、攝衣、淨地、庫藏等」，都是爲的界限，故「爲事而作」。

隨着作法的差別，所被的事，「或具或單」，有七種不同，略如下圖：

所被事有七

- 一、人
  - 心念——懺輕吉、發露等。
  - 對首——懺露、白告等。
  - 衆法——受懺、差遣等。
- 二、法
  - 心念——獨自說戒、自恣。
  - 對首——二、三人說戒、自恣。
  - 衆法——四、五人說戒、自恣。
- 三、事
  - 心念——受施、亡物。
  - 對首——受淨衣藥等。
  - 衆法——諸結界等。

（以上一至三）單。

- 四、人法
  - 心念
  - 對首
  - 衆法——迦葉論法，波離、阿難問答等。
- 五、人事
  - 心念——六念法。
  - 對首——安居。
  - 衆法——離衣、杖囊、付衣、付房、非時和等。
- 六、法事
  - 心念
  - 對首
  - 衆法——說、恣小界法，同大界諍事說恣等。

（以上四至六）具

七、人、法、事
- 心念
- 對首
- 衆法——滅諍行籌、延日自恣，

又像懺罪等篇，隨篇異而法不同，故不「合」同治；若在同篇之內有多種，如夷篇有四種，則「離合」都可以；其餘的事都可以類此推求。人法事既然「或具或單」的不同，又這末「時離時合」的變動着，都得事「先須量據」好，「使成應法之緣」——什麼緣用什麼法，不可臨事無措。

辛二、法起託處。

二、法起託處。

僧祇律云：非羯磨地，不得受欲行僧事。律中：若作羯磨，必先結界。然託處有二種：若自然界中，唯結界羯磨一法；自餘僧法，並作法界中。若對首心念二法，則通二界。

以羯磨「法」的所作「起」，必在結法界內；以自然地弱，不勝任僧事。討論這「託處」——依託地點的問題，注中先引文證。

「僧祇律云：非羯磨地，不得受欲行僧事」，這是律有明文的證明了。本

「律中：若作羯磨，必先結界」，雖無明文，亦可以義決定。如惡比丘作留難的難事已臨，欲行說戒、自恣，還是先結小界，可知衆法不許在自然地上作的。又五現前中，秉法須界，也是明據。

「然託處有二種：若自然界中，唯結界羯磨一法」可作，「自」此以外，其「餘僧法，並作法界中」作。「若對首、心念二法，則通」於作法、自然「二界」的。然而受欲一法，不通自然界，是須注意的。

辛三、集僧方法。

三、集僧方法。

律云：佛言當敷座打犍椎，盡共集一處。五分律云：隨有木瓦銅鐵鳴者，令淨人沙彌打之；無沙彌者，比丘亦得；不得過三通。付法藏傳中：令有長打之法。三千威儀中，具明杵下之數。薩婆多論云：夫集僧犍椎，必有常準，不得互易。

第三是召「集僧」來的「方法」。先說「律」中，「佛言」：集僧之前，「當敷座，打犍椎，盡共集一處」。「五分律」說明「隨有木、瓦、銅、鐵」只要能擊「鳴者」，都可當作犍椎。又說明打的人，應用「淨人」，或使「沙彌」，

假使沒有淨人和「沙彌」時，「比丘亦得」打。打法「不得過三通」。三通，不是單三下，首尾共有四十下，先執杵定心，輕打十下，使漸漸發聲；中間二十七下，漸稀漸大；乃至聲盡時，打後三下。這樣三陣叫三通，表示集合三乘聖人的意思。

「付法藏傳中，令有長打之法」，長打，是接前四十，增兩個四十，共一百二十下。第二四十中，先輕打漸大，共十八下；中間十九至二十二，共四下，須聲盡方打，表示救四惡趣苦；以後十八下，漸漸收聲，乃至微末。第三個四十下，與第一同；惟從三十六卽打三下，名爲三通；末後二下，叫息槌。

威儀經，卽大比丘「三千威儀」，後漢安世高譯，二卷。在卷二中，「具明杵下之數」，如說：犍槌有五事：一、常會，二、旦食，三、晝飦，四、收盤，五、無常。於中打有多少，如常會大擊二十下，旦食八下等。又有七法，按事各有下數。主要的這集僧信號，要有準則，使衆易知，所以「薩婆多論云：夫集僧犍槌，必有常準，不得互易」。欲有改革，亦須召集現前僧衆，說明意義，使大家知道，然後換動。

辛四、集僧約界二，壬一、舉二界。

四、僧集約界。

夫界有二。

僧團中所以立界的，爲了收攝衆僧的緣故。所以集僧，要隨界的分齊的。制同界和集，是消滅我、人界限之法，發展集體的作用。

先舉出「界有二」種：作法界和自然界。

壬二、隨別釋二，　癸一、作法。

若作法界，則唯三種，謂：大界、戒場、小界。若論小界，無外可集；若戒場、大界，並盡唱制限集之。

「作法界」中，列出三名，以攝盡其餘的攝食界等，在後諸界結法篇中詳細說明。

「小界」，以避免容納下訶人——破壞者，所以隨着人身所在處而結界。以是難緣別開，故僅集界內，而「無」界外的人「可集」。

「若戒場、大界」，行說戒、自恣時，則界內、限外二處通集；若其他羯磨，則隨界分所局的各集，作法各成。如有場大界，四處各集：界外作對首加

藥（界外僅能作對首、心念），界內作受日羯磨，中隔對首持衣，戒場體中行受戒法，同時四處各集，四法各成，而並不相礙。因這通局集僧不同，而又各按其界限，故說「並盡唱制限集之」。

癸二、自然四，　子一、聚落二，　丑一、不可分別。

若自然界，則分四別。謂：聚落、蘭若、道行、水界。初言聚落，則有二種。若聚落界分不可分別者，準僧祇七樹之量，通計六間六十三步；若無異衆，得成羯磨。

自然界，從前未行結界，則隨比丘身體所到處，即有自然界限（不是說有法生起）；因未制結作法界，即依自然界而秉羯磨。若既制立結作法界以後，自然界上，惟能秉結界一法。

「若自然界，則分四」種區「別」，本律盜戒中有聚落界，三小界中有蘭若，道行界，但文不明顯，茲取各部所出，標釋四種如下。

「初言聚落，則有二種」，可分別、不可分別。或說聚落渙散界限難知，或是僧人來去不定的不可分別；隨有一種，就是不可分別。「若聚落界分不可分別者，準僧祇」律有說：以五肘爲弓，七弓種一樹，以「七樹之量」爲限，

「通計六間，六十三步」，在這樣自然界內作羯磨法時，「若無異衆」，就算不別衆的「得成羯磨」。

一肘，中人之肘，一尺八寸。一弓，僧祇律、四分律皆五肘爲弓；十誦律四肘爲一弓；今據僧祇，一弓計九尺。七弓計六丈三尺，種一樹。七樹共有六間（樹與樹之間距），合三十七丈八尺。六尺爲步，則合六十三步。

丑二、可分別。

若可分別聚落者，準十誦律盡聚落集之。

有兩個條件，以決定聚落的是可分別。一、僧之在否易知，二、處所周院可悉。「若」具足這二點的「可分別聚落」，則「準十誦律盡聚落集之」。十誦律說：若無僧坊，在聚落中初結界者，齊聚落界是僧坊界；在這以內，共同布薩羯磨，不得有別的作法。

子二、蘭若二，丑一、無難。

二言蘭若，亦有二種。若無難者，諸部多云一拘盧舍。按雜寶藏云：五里是也。相傳以此爲定。

蘭若，亦說阿練若，即閑靜處。蘭若界，「亦有二種」，即無難、有難。所

謂難，是本界內得訶（有反對資格）之人，未能同意；故意來訶斥（反對）作法，令羯磨事不能成就，叫難。「若無難者」，僧祇、十誦等「諸部」律，「多云一拘盧舍」爲界。而拘盧舍大小之量則互說不定，僧祇說二千弓，弓長五肘；十誦則五百弓，弓長四肘，名同是拘盧舍，而量不同。四分所說俱盧舍，謂一鼓聲間，鼓的大小不一，聲傳遠近不定，猶如我國古時驛亭，隨處標定，長短不等。若「按」元魏時吉迦夜共曇曜譯的八卷「雜寶藏」經的卷二中說到拘盧舍，注云秦言「五里」（一里，一百八十丈。），行事鈔集僧通局篇中說「相傳用此爲定」，隨機羯磨集在行事鈔後，亦云「相傳以此爲定」。

丑二、有難。

若難事蘭若，如善見論：七槃陀之量，相去五十八步四尺八寸，得作羯磨。

「若」在有「難事」的「蘭若」，集僧界就開許不同於前之五里了。「如善見論」中說「七槃陀之量，相去五十八步四尺八寸」（一槃陀有二十八肘，七倍，則一百九十六肘，計三十五丈二尺八寸，以六尺爲步核算，卽五十八步四尺八寸），在這是極小方圓的範圍內「得作羯磨」。假使在這範圍內的僧衆有不同意的時候，則結成三小界，與訶法人不同界，卽得作法事。此自然界有難蘭

若，實在惟獨局於三小界，而不通餘法的。

子三、道行。

三明道行界。準薩婆多、十誦律：縱廣六百步。薩婆多論別衆食戒中有：比丘遊行時，隨所住處，縱廣有拘盧舍界，此中不得別食別布薩。此論解十誦律，律文說：六百步爲拘盧舍。故云：「縱廣六百步」。

然這就停住時而說，若道行不住，則開別衆。

子四、水界。

四明水界。如五分律：船上衆中有力人，以水若砂四面擲所及處。此之六相，皆謂身面所向方隅限齊之內集僧，無人方可應法。

這第四是水中自然界，「五分律」說若在水中行，「船上衆中有力人，以水若砂」向「四面擲」出，隨「所及處」，就算界的範圍。若準善見：相傳以十三步爲定。

總結這自然界的說「此之六相」，都是說的「身面所向」的「方隅限齊之內集」合「僧」衆，若在這限齊內「無」別僧「人」時，「方可應法」——作法

成就。

辛五、應法和合。

五、應法和合。

律云：應來者來，應與欲者與欲來，現前得訶人不訶，是名和合。反上三，成別衆。

衆僧作羯磨，必須和合。和合之相，表現在身和、心和、口和上。所以「律云：應來者，來」，應到場的比丘就到場來，是身和。「應與欲者，與欲來」，身不能來，應表示贊同的與欲來，是心和。「現前得訶人，不訶」，既到場後，有當場出言反對之資格者，而不出言反對，是口和了。這樣身、心、口和，「是名和合」。

「反上三」和，就「成別衆」。弘一大師說：「別衆之義，亦不易解。今以俗語，簡略釋之如下：

別衆——善比丘有資格者：
- 應來者，不來；無故不到，示不贊同。
- 應與欲者，不與欲來；因故不到，而不告假，示不贊同。
- 現前得訶人訶；人雖到，當場出言反對，示不贊同。

已上三種之中，有一種，即是別衆。必須全體表示贊同，乃名和合。

辛六、簡衆是非二，　壬一、牒文顯意。

六、簡衆是非。

律云，未受具戒者出等。

「簡」別僧的「是」法，「非」法——人的資格審査，是最重要的。「律」中說「未受具戒者出」，是列出不合僧數的具體例子的一個，實則其類很多，下面要廣說明。

壬二、舉相列名四，　癸一、得滿不得訶。

又云：有四滿數。一者有人得滿數，不應訶。若爲作訶責、擯出、依止、遮不至白衣家羯磨，如是四人者是也。

「滿數」，猶如足數。「又」律中說有四種人滿數。下列四種，成滿數的實只二種，其餘也因當時充僧，謂是合法，然經簡別，才知不是滿數，這四種的比較，實是審査資格的標準。

「一者有人得」以「滿數」，有入僧數的資格，但不應嫌責羯磨，不應訶斥羯磨人；卽不得反對僧所作的法事，不得出言反對作羯磨的人。這第一乃至第

四，爲四羯磨人。——「訶責、擯出、依止、遮不至白衣家羯磨，如是四人者」，都是惟壞戒行，心猶有信，故與白四羯磨，暫棄衆外，奪三十五事，仍屬輕治，故可足僧數；以俟其從僧治罰一一服從不違，向僧請求解除，得爲作解除羯磨，還復僧位的。

關於四羯磨人，在前白四羯磨中，已略解釋，弘一大師列表很明瞭，幫助記憶，茲錄於下：

四羯磨人：

一、訶責：對道衆，倒說四事。（破戒、破見、破威儀、破正命。）倒說者，但是口說，未必身行，故加此罰。

破戒、破威儀：於七聚——夷、殘、蘭、墮、波羅提提舍尼、吉羅（惡作）、惡說，就別論：戒者，前三聚；威儀者，後四聚。若就通論：七聚皆名戒，亦說名儀。

破見：正見者，見四諦分明故。破見者，六十二見，於五蘊生計，總六十見，更加斷常二見。

破正命：正命者，住淸淨正命故。破正命者，非法乞求，邪意活

命。有五邪四邪等，如行事鈔僧網大綱篇廣明。應僧中舉罪，爲作憶念，得伏首罪，乃作訶責羯磨。

僧中舉罪：自具五德，三根具了。具問上中下座及所舉人聽可已，然後舉之。

作憶念：謂在某處，某時，共某人，作某罪。

與作法已，應奪三十五事。

一一順從，無有違者，向僧求解。

僧當量審，若實順從者，然後爲作解訶責羯磨。

二、擯出：對俗人，倒說四事。又如僧殘第十二汚家惡行也。

應作擯出羯磨，驅出當界，並奪三十五事。

若隨順求解，不得輒入界，當在界外遣信來請。

僧當量審，解之。

三、依止：對道俗，倒說四事。癡無所知，數懺數犯。

應作依止羯磨，令依師學律；並奪三十五事。

若明達持犯時，應向僧求解。

僧當量審，解之。

四、遮不至白衣家：對俗人，倒說四事。並加駡謗，輒便捨去。

應作遮不至白衣家羯磨，不許捨去。幷奪三十五事。

若隨順求解者，應差一比丘同往俗人處懺悔。

僧當量審，若俗人歡喜者，卽爲解之。

癸二、不得滿數應得訶

二者有人不得滿數應訶，謂若欲受大戒人。

第「二」種是「有」的「人」，「不得滿」足僧數，但他有權利「應訶」止非法羯磨；「謂若欲受大戒人」——沙彌，在沙彌受戒時，沙彌體尙無具戒，不足僧數。然來受具足戒法，是學佛諸行的根本，爲立身最重要的事，假使受戒遇有非緣，不應隨便從事，卽有權訶止不如法的羯磨的——可以出言反對。

癸三、俱非。

三者不得滿數不得訶者，若爲比丘作羯磨，以比丘尼、式叉摩那、沙彌、沙彌尼足數。若言犯邊罪等十三難人，若被三舉，若滅擯，若應滅擯，若別住，若戒場上，若神足在空，隱沒，離見聞處；若所爲作羯磨人，如是等二十八種不足數。

又云：行覆藏，本日治，摩那埵，出罪人。

這一種中，「不得滿數」，又「不得訶」的極多，按四部律、一部論中所列，共有六十種，本律就有三十二種，「若爲比丘作羯磨，以比丘尼」等四種人來「足數」，那就不可以的。比丘尼報身有別，沙彌未受具戒，式叉女及沙彌尼兼有二義，故都不足法，亦不得訶。然比丘尼本不足僧數，而僧得與共秉羯磨，如尼懺摩那埵，僧尼共八人；尼出僧殘罪，僧尼共四十人。各成兩衆的足數，互不相通。

「若言犯邊罪等十三難人」以下還有二十八人，都不得滿數不得訶。十三難，於諸戒受法篇中解釋，以體非比丘，不起僧的作用。

「若被三舉」，亦表如下：

三舉：

一、不見舉：倒說四事，或不信因果。僧問何不見犯？答云：不見。應作不見舉羯磨。且棄衆外，不同僧事。（簡異滅擯永棄。）

並奪三十五事。

若後心意調柔，已懷正信，應向僧求解。

僧當量審，解之。

二、不懺舉：倒說四事，犯不肯懺，拒逆僧命。

應作不懺罪舉羯磨。餘同上。

三、惡見不捨舉：即戒本九十單提第六十八戒緣。倒說四事，謂欲不障道，拒逆僧命。

應作羯磨等，同上。

以上三人，信、行俱壞；棄在衆外，不足僧數。三種都說舉的，如物的舉棄，不可復用。

「若滅擯」犯了四重罪，而心無慚愧，不肯學悔，冒濫地居於僧中；應作法擯出，永久不與之共住。

「若應滅擯」，或將要行擯遣法時，逢遇什麼因緣，暫且散去；或犯者兇頑強狠，僧力所不能加與；雖滅擯法未成，而應滅擯，所以也不能足數。

「若別住」，即異界的人，不能算是界內的人數。

「若戒場上」，也是異界。戒場雖為大界所圍，而中留空地，兩不相接。（參閱結戒場法圖）。

「若神足在空」，神足，即如意通，六通之一；既在空中，亦非界內。

「隱沒」，即入地，或在井中、窨中，也都不算在界內。

「離見聞處」，離比座（並肩相坐）的見聞，如同在有覆處，離見聞——目不能見，耳不能聞地離遠了，也不能算足數。

「若」僧「所爲作羯磨」的「人」，即爲僧所量度者，故不能足數。

「如是等」，以上所說「二十八種」人，「不足數」。

「又」說：有四人也不足數不得訶，即：「行覆藏、本日治、摩那埵、出罪人」。於前白四羯磨中已解，可參考之。

十誦律云：行覆藏竟，本日治竟，六夜竟，此上七人，佛言不相足數。十誦又云：睡眠人，亂語人，憒鬧人，入定人，瘂人，聾人，瘂聾人，狂人，亂心人，病壞心人，樹上比丘，白衣，如是等十二人，不成受戒足數。

以下，十誦律中不足數人共有十五種。

「行覆藏竟，本日治竟，六夜竟，」是說前行覆藏、本日治、六夜是正行，此處是約日滿，未及作後法，恐來預數，所以列出。又六夜竟與將出罪人不同；六夜竟據出罪尚遠，而將出罪已臨接出罪作法了。「此」十誦三種與「上」

本律行覆藏乃至出罪四種，共「七人」（並是僧殘篇的作法性質相近），佛言不（互）相足數。」

「十誦又云……如是等十二人，不成受戒足數」。「睡眠人，亂語人，憒鬧人（昏亂、不靜。），入定人」，都是入於無記，不緣善惡，不知羯磨成否的。「瘂人，聾人，瘂聾人」，三種病報，也不能足僧數。「狂人，亂心人，病壞心人」，卽是四分中所說的癡狂心亂，痛惱所纏。「樹上比丘」，以高下處有別，非同住之相。「白衣」，是好白衣人，與十三難中邊罪等有過障戒的不同；五、八、十、具戒等，雖並心淨而受，但以加法不成，仍屬白衣；十三難是人非法是，此則人是法非。這十二種人，不止受戒，一切羯磨都不能足數。

摩德勒伽論云：重病人，邊地人，癡鈍人，如是等三人，不成滿衆。

「重病人」，以心神昏沈，不樂緣法的；「邊地人」，對羯磨言詞受到語言隔閡而不能領會的（若領會羯磨語者可足數）；「癡鈍人」，卽不解律人；「伽論云：如是等三人，不成滿衆」。

僧祇律云：若與欲人，若隔障，若半覆露中間隔障，若半覆露申手不相及，若一切露地坐，申手不相及。又云：若衆僧行作羯磨，坐則非法；乃至住坐臥互作亦

爾。

四分云：我往說戒處不坐爲作別衆，佛言非法。「若與欲人」，在堂中作法，本來通收與欲者，以入現數的。這以下五種，都是善比丘，惟因當時乖相，故不足數。「隔障」，是同在覆處，而別有隔障，不能見身；又有一種，同在露地，而有隔障的。「半覆露中間隔障」，半覆露是作羯磨人半數在簷下，半數在階下。「半覆露申手不相及」，申手不相及，是雖無隔障，而申手不相及（約一尋——周尺八尺——內，爲申手相及）。上面三種及「若一切露地申手不相及」，這四種，有如下表的分別：

- 覆——申手不相及——同相。但說戒師、羯磨師等，及所爲人，須在申手相及之內。餘人雖申手不相及，以同覆內，故亦無妨。
  - 中間隔障
- 半覆露——申手不相及
  - 中間隔障
- 露地——申手不相及
  - 中間隔障
- （半覆露、露地）——乖相。

僧祇「又云：若衆僧行作羯磨，坐則非法，乃至住、坐、臥，互作亦爾」，

即四威儀中，每一威儀行中，應有三類不足數，則共有十二種，且從四儀的總名，而說有四，合前五，故說僧祇共有九人。這說作羯磨時，威儀須一致的，然實有特殊因緣，也是開許的。如衆大說戒師須立說戒，受戒教授的白召，病者與來衆中等都是例外的。注文又引本律的事：六羣比丘於布薩日想着，我往說戒處不坐，恐其餘比丘爲我作羯磨，若遮說戒；他打算「爲作別衆」令衆羯磨不成遮。「佛」知道後，訶責六羣說如是作者「非法」。

五分：病人背羯磨說戒，佛言別衆。

「五分」律中說：病人背羯磨說戒，佛言別衆」。這因乃至重病雖然都開與來，但須面向衆僧，是開中之制立；倘不面僧，也是別衆。

義加醉人等，或自語前人不解，心境不相稱等；並名非法。故律中受戒捨戒法內云：若眠醉狂恚不相領解如前緣者，並不成故。

「醉人，或自語前人不解」人，都是「心境不相稱」，這二人諸部無文，是今「義」判而「加」入的。又引本律「受戒」法「捨戒」中文證明，「若眠、醉、狂恚，不相領解如前緣者，並不成故」。——眠、狂，如上他部亦並出之。

又須知別衆不足數等四句差別，臨機明練成壞兩緣。

「又須知」道，「別衆」與「不足數等」有「四句差別」如下：

以足數對別衆

一、是別衆非足數……如應來不來等二人。
二、是足數非別衆……善比丘同住等。
三、亦別衆亦足數……如現前得訶者，訶。
四、非別衆非足數……如四分尼等四人。十誦諸人。

以不足數對別衆

一、是不足數非別衆……如所爲羯磨者。
二、是別衆非不足數……同前第三句。
三、是別衆亦是不足數……同前第一句。
四、非不足數非別衆……別住、戒場上、神足在空等。

必須預先知道這些道理，才能「臨機」——對人「明」瞭熟「練」地判定是「成」緣，還是「壞」緣的。

癸四、得滿得訶。

四者有人得滿數亦得訶。若善比丘同一界住，不離見聞處，乃至語傍人；如是等人，具兼二法。

第「四」說「得滿數亦得訶」的人。「若善比丘」，「善」，是行、相俱善，是反上三舉、二滅等的行不善；及睡、聾、不相領解等的相不善的。「比丘」，是反尼等四人，十三難人及白衣。「同一界住」，反上別住、戒場上等。「不離見聞處」，反上離見聞處。「語傍人」，語，是得訶；傍人，是所為人以外之人；合言之，所為人以外之得訶的人。此約能秉、得訶之人，在所為人之外，叫傍。即是旁。「如是」以上這些「等人」，都得滿數，又得訶的「具足二法」。

辛七，欲清淨緣三，　壬一、與欲法三，

癸一、制意。

七、說欲清淨。

律云：諸比丘不來者，說欲及清淨。

「說欲」，就是告假缺席。欲，是希望須要；對僧衆事樂意隨喜，但於如法的僧事，因故不能前往，求請他人前去致意，以示贊同。這樣說欲的事是「清淨」的，僧團中允許的。

「律」中有規定的：「諸比丘不來者，說欲及清淨」。開許有事不來，而是

制定必須說欲。

癸二、開緣（緣如非義）。

於中有三：謂與欲、受欲、說欲等法。若有佛、法、僧事，病人、看病事者，並聽與欲。惟除結界一法。

說欲法「中，有三」順序，「謂：與欲、受欲、說欲等法」，將在這三大科中逐次說明。

「若有佛、法、僧事，病人、看病事者，並聽與欲」而來，即爲淸淨，是說有說欲的開緣的。「惟結界一法」，必須全集；自然界上薄弱，不勝說欲；所以「除」外。

癸三、作法成壞三，子一、顯法。

有五種與欲：若言與汝欲，若言我說欲，若言爲我說欲，若現身相，若廣說欲，成與欲。

「有五種與欲，若言與汝欲；若言我說欲；若言爲我說欲；若身現相」；這四種是略法。加「廣說欲」，共五種，都成與欲。但略法惟在病重時用，廣法則通於輕重。

又這五種中，四種是口說，現身相是後開，五分律說：病重，不能口說，聽身與欲；若舉手、舉眼、搖頭等表達方法，都得成就與欲。

子二，是非。

若不現身相，不口說者，不成；應更與餘者欲。又云：欲與清淨，一時俱說；不得單說。

然而「若不現身相（反身一種），不口說者（反口四種），不成」與欲。這樣作的，既乖儀式而不合法，「應更與餘者欲」；以與欲者違法，傳欲的人也不明教法，所以須再與他人。

律中，先是令說戒傳清淨，羯磨傳欲；而因說戒時，羯磨事起，不傳欲來，妨礙了僧衆法事，佛才令「欲與清淨，一時俱說；不得單說」。因欲而不淨，卽不足數；淨而不欲，卽是別衆。必須欲與清淨具足，才成僧法。

子三、正加法。

若欲廣說者，應具修威儀，至可傳欲者所，如是言：

大德一心念！某甲比丘，如法僧事，與欲清淨。

一說便止。佛言：若能憶姓相名類者，隨意多少受之。若不能記者，但云衆多比丘與欲清淨，亦得。

「若欲廣說」欲的比丘，「應具修威儀，至可傳欲」的比丘前，作「如是言」。

律中並未列出廣說欲的詞句，依轉欲（後引）文裁定此文「大德一心念」，告所對的人使之憶持；「某甲比丘」，是自稱名號；「如法僧事」，牒出所爲的事；「與欲清淨」，正陳自己心內的本願。

「一說便止」，不須三說。「佛言」：受他人欲者「若能憶」記說欲人的「姓相名類」的時候，可「隨意」受「多少」人的欲，去向僧中傳達都可以的。「若不能記者，但云衆多比丘與欲清淨，亦得」成法。這又是特開一例，若能記憶，還是依前原則而說。

壬二、持欲成否相（受欲）二，　癸一、受已是非。

二、明受欲法。佛言：若受欲者，受欲已便命過，若出界去，若罷道，入外道衆，別部衆，至戒場上，若明相出等七緣；若自言犯邊罪等十三難人，三舉二滅，在空，隱沒，離見聞處，如是等通前二十八緣，並不成受欲。若至中道；若

在僧中；亦爾。應更與餘者欲。

這裏討論受欲的是、非，若說非法的情形，本部中有的在受持時就不成就，有的受時成法在道中失却持欲的資格了，更有的在受持時、道中都成法，惟到僧中傳達時才失壞的。

先說受持時，卽在房內卽失壞的有二十八種；先已知道對方有持欲至僧中傳達的資格，才對之說欲，而說完後，「若受欲者，受欲已」後，便出了過失，就失掉受的欲了。從「命過」，到「離見聞處」共「二十八緣，並不成受欲」。在房中受後，發生這二十八種中任何一種故障，是如此，卽或受欲後去向僧中傳欲時「若至中道，若在僧中」，發生故障，也是失欲。在失欲的情形，說欲者「應更與餘者欲」另遣人去到僧中傳欲。

二十八種緣相，略說如下：「命過」，傳欲的人，受人欲後，若在房中、中道，或到僧中未及傳說以前，便命過，這欲都不成就。

「出界去」，以欲在同界內傳送，若受欲後出界，卽在相異的區域，故亦失欲。

「罷道」，受欲後，卽罷道還俗的。

「入外道衆」，在印度僧寺內常有外道院；持欲者到外道院，欲法卽失。

「別部衆」，提婆達多黨，以五邪法爲宗的，或他部計異宗的，都是別部衆。持欲者入別部衆，卽失欲。

「戒場上」，前說出界欲失，卽在界內，若到中有自然空地的戒場上，亦和出界一樣的失欲。

「明相出」，欲法限當日，越宿至明朝，明相一出，卽失欲法，以上七種是緣隔而失。

「自言犯邊罪等十三難人、三舉、二滅」，都是自說過失，顯明是不足數的人，就沒有持欲的資格。這十八種是自言而失。

「在空，隱沒，離見聞處」三種，都是相乖而失，離見聞處應作如下的分析：

一、在房受已，卽作不送傳的意思，是離欲者的見聞，失欲。

二、在中道，持欲者作不送意，離開了他自己受人委託的本意，也離開了欲者的見聞，失欲。

三、僧中，離同座展轉見聞處，失欲。

僧祇云：五種失欲，如不足數中說。又云：在界外受欲；持欲者出界；與欲人出界；與欲已，自至僧中，還出衆；第五持欲在僧中，因難驚起，無一人住者；如是等並名失欲。

僧祇有十種失欲，前「五種失欲，如不足數中說」，卽隔障等，由不足數，不能持欲。惟其第一與欲人，應是受他人欲已，自己又不能出席而行與欲，則所受持他人之欲卽失。

後五種，「在界外受欲」，是與者、持者都不合法（若受後持者不入界來，僧法成就；而欲不成）。「持欲者出界」，是持欲者非法；與欲出界，使與欲者成爲別衆。「與欲人出界」，此與欲者自己非法，僧法得以成就。「與欲已，自至僧中，還出衆」，因病人已與欲他人以後，聞僧中有好大德來，又自己入衆聽法；而坐久疲倦，默然出衆，以先與欲，後不重說。不知，身到欲已失，出時應再說；不說而出，則妨礙了僧法。「持欲在僧中，因難驚起，無一人住者」，此乃壞衆失欲；若有一人安坐不動，就算是欲在僧中。

十誦云：與覆藏等三人失欲。五分云：與尼等四人，狂等三人，或倒出衆人，皆不成欲。十誦云：取欲淸淨人，若取時，若取竟，自言非比丘者，不成淸淨欲。

「十誦」律中說「與覆藏等三人」，若準不足數中，應還有正行着「行覆藏、本日治、摩那埵、出罪人」的四種，都是不合持欲，若受後亦因其身份不合而致失欲。

「五分」律說「與尼」、式叉摩那尼、沙彌、沙彌尼「等四人」欲；與癡「狂」、亂心、愚鈍「等三人」欲；與在僧評斷事時，而不與欲即行出去的「倒出衆人」欲；「皆不成欲」。

「十誦云：取」他人「欲」的「清淨人，若」在屏處「取時，若取竟」在中道、僧中，而「自言非比丘者（或白衣，或沙彌）」，不成清淨欲」。這用十誦文說明不成的相狀。

以上本宗二十八人，僧祇十人，十誦三人，五分八人，共爲四十九人，都不成清淨欲的。

癸二、轉欲之法。

律云：持欲比丘自有事起，不及詣僧，聽轉授與餘比丘，應作如是言：

大德一心念，我某甲比丘，與衆多比丘受欲清淨，彼及我身，

如法僧事，與欲淸淨。

若據十誦、僧祇，持欲者必須親到僧中傳達，若轉囑他人，卽都不成。本「律」則許轉欲的說：「持欲比丘，自有事起，不及詣（到）僧」中去傳達的時候，「聽」許把所持的欲「轉授與餘比丘」，自然也包括了自己請假的欲望，一併轉託他人，「應作如是言」：

「大德一心念！我某甲比丘，與衆多比丘受欲淸淨」，是舉不能記憶多人名字的例，若能記憶，還是說出爲好。「彼及我身」，牒出他人及自己的希望是：

「如法僧事，與欲淸淨」。

壬三、說欲相（說儀）二，癸一、說欲儀。

三明說欲法。僧祇云：不得輒爾與人欲，應與堪能持欲僧中說者。若有說者，羯磨人如上問已，彼受欲者應答是言：

大德僧聽！某甲比丘，我受彼欲淸淨，彼如法僧事，與欲淸淨。

若自恣時，應言與欲自恣，餘詞同上。

這第三段說欲儀相，先說「明說欲法」的儀相。首先應當注意的，「僧祇云：不得輒爾」——不辨其資格的而就「與人欲」，在說欲之前，應審選一下，「應與堪能持欲」到「僧中說」的比丘，而不應與上列的那些不合格者的人們。在眾僧作羯磨時，「若有說(欲)者」，應在作前方便秉「羯磨人」說有幾人說欲及清淨——「如上問已」後，「彼受欲者應答是言：」「大德僧聽！某甲比丘，我受彼欲清淨」，傳達曾受彼比丘的欲詞。「彼如法僧事，與欲清淨」，說明某甲比丘對如法的僧事，寄與同意的，他應在僧數中啊！

可是有一例外，就是：「若自恣時，應言與欲自恣」，不得說清淨；因自恣時，都希望大家舉自己罪，不敢自陳清淨。其「餘詞」句，「同上」不變。

癸二、顯雜相。

佛言：若受欲人若睡眠，若入定，若忘，若不故作，並成。若故不說，得突吉羅。若病重者，應與至僧中；恐病增動者，僧就病者所，或出界外；不合別眾故。若中道逢難，界外持欲來得成。

「佛言、若受欲人」，已到僧中，或以無記心的「若睡眠，若忘」；或以別

所緣想的「若入定」；以致躭誤了傳欲，「若不故作」的情形下，「並成」清淨欲到。以其原作傳達的意願，在不知覺中思想轉變了，所以開許成法的。然而「若故(意)不說」，持欲人「得突吉羅」罪。欲法應得成就，因在開緣以內。「若病重（不堪說欲）者，應輿至僧中」，使病者向僧表達和合；而「恐病增動者，僧就病者所」在處，是僧以法救濟病者；然而如果病者多，僧人少的情形，可以僧「出界外」作羯磨；決「不」許「別衆」而作法的。

前曾說明持欲者出界，卽失欲法；而「若」持欲者「中道逢難」，開許暫出「界外，再持欲來」至僧中，也「得成」就欲法。這三小段都是傳欲的雜相，資助應付臨時發生事變的。

辛八、正陳本意。

八、正陳本意。

謂僧私兩緣。僧中或創立法處，則豎標唱相；或常所集用，則行籌告白等。私事亦二：若違情治罰，則作舉與罪；若順情請許，多須乞詞。並至文具顯。

作羯磨的第八準備工作，是正陳要作羯磨的本意。

有「僧私兩」種事「緣」，又各分兩類。「僧中」的自然地上，「創」始成「立」作法地時，「則豎」立「標」域，「唱」告出界「相」，像現在報告開會宗旨。「或」是「常所集」僧的事務，如說戒、自恣等時，「則行籌告白等」時節，就正陳羯磨的本意了。

在這須得說明，「豎標」一事，若論商量標界分齊，則屬第一稱量前事中量度事體的是非；若舉行豎標事時，則屬第三集僧方法，以豎標完了，才能集僧。今據『唱相』，故在第八正陳本意中。

「私事亦二」：第一「若」是「違」惱人「情」的事，就沒有來乞請作法的，「則」須僧衆主動的爲「作舉、與罪」羯磨。第二「若順情請許」的，如七羯磨人解法等，或者「多須乞詞」；若爲僧差使的說戒師、懺悔主等，則未羯磨前須先告衆，不須乞詞。這些僧事私事各有不同的正陳羯磨本意，都「至文具」體地「顯」明了。

辛九、問事端緒。

九、問事端緒。

律云：僧今和合，何所作爲？事含通別，臨時唯一通問。

第九是「問」集僧必有「事」由，欲唱顯其「端緒」，故如「律云：僧今和合，何所作爲」的問。而「事含通別」，如受戒法中有三單白、一白四；若別則須重問；若就通論則僅於差教授單白時，總問一次，餘之三法，不須再問。「臨時唯一通問」，答詞雖然不一，而問惟一詞——都是「僧今和合，何所作爲？」

辛十、答所成法。

十、答所成法。

律云：應答言作某羯磨。然事有先後，法緣通別。說戒、自恣，應在後作；受戒、捨墮，義兼通別；若結界、捨界，理無雙答。並先須詳委，然後答問。

有問，不容不答；故第「十」「答」秉羯磨「所成」之「法」。

即是「律」中所說的「答言作某羯磨。然事有先後」，如五分律載，僧說戒時，更有事起，先作此事，然後說戒。四分律中亦有當說戒、自恣時，有遮、舉者，則必先與作法治、舉以後，然後再進行說恣；這是先處理事故，然後說

恣，免得有爲別人（被遮舉者），多不和合。這是按事的先後，予以適當的處理。

又「法緣通別」，亦有多種。如「受戒」一法，三單白、一白四，一事多答爲「別」；如「捨墮」，則多事一答爲「通」。又有多事別答爲別，如犯多捨墮各懺；或一事一答爲通，如受戒一法，約法有四，約人衆多，而淸旦一答，終至夜分，都並成法。

這多種中，「義兼通別」，若總答，卽如「受戒」只在差教授時，總答云受戒羯磨，餘之三法，並不須問。若別答，則四法別提，如云差教授師單白羯磨、白召入衆單白羯磨、戒師——對衆問和單白羯磨、授具戒白四羯磨等。「捨墮」等，可類此推知。

「若結界、捨界」，因事雖同席而作，而所託界不同，結界在自然地上，捨界則在作法界上，所以「理無雙答」——通答不成。這些具體情形，「並先須詳委，然後答問」，才爲妥當。

以上十緣，若按處、人、事、法分別，可如下表：

一、稱量前事 ┐
二、法起託處 ┘——處

三、集僧方法
四、集僧約界
五、應法和合
六、簡衆是非
七、說欲清淨 ——人

八、正陳本意 ——事

九、問事端緒
十、答所成法 ——法

己二、衆多人法。

中明衆多人法。

若作但對首法，如持衣、說淨等法，事通二界，人唯是別。若作衆法對首法，如捨墮、說戒等，二界盡集，人非別衆，法則兩異。並前須明識，義無雜亂。

緣成中第一僧位已經說完，這說「明衆多人法」。

「若作但對首法，如持衣、說淨等法，事通」自然、作法「二界」，可是「唯」

對一人(別)，若對二人，反成非法了。「若作衆法對首法，如捨墮、說戒等，」若在自然、作法「二界」都須「盡集」——人全出席來。「人」不許有「別衆」不足數的。而「法則」衆法、對首「兩異」，如懺捨墮，若六人同住，各步作法都行僧法；若四人同住，惟是別法了；若五人時，則初捨財、後還物都可用僧法（五人中，一是所爲人，四人成僧，可得作捨衣，還物羯磨）；懺罪時，一是所爲，一人受懺，餘三人不成僧，則須用別法，故說兩異。又四人自恣、三人說戒時，少至二人，都但作對首；說、恣，對二人則說二大德，自恣對三人則云諸大德，亦各有異。這些「並須」在作法以「前，明識」清楚，使「義無雜亂」，才可成就作法的力用。

己三、一人法。

後明一人法。

若但心念法，事通二界，人唯獨秉。若對首心念，及衆法心念，界通二處，有人不得；並如前集法中列。三相歷然，不容臨機致有乖殊，法事不成。已前略辯成法具緣，後明非法之相。

最「後」說「明一人法」。

「若但心念法，則事」通於自然、作法「二界」上，「人唯」一人「獨秉。若對首心念，及衆法心念」法，則「通」於「二界」，而界內有人，卽「不得」作心念，這都在「前集法中列」舉明白了，依所分列的去作，「三相歷然」可見，「不容臨機，致有乖殊」，而致「法事不成」効力。「已前略辯成法」所「具」的「緣」事，以「後」說明「非法之相」。

戊二、明非法相三，己一、僧法二，庚一、依律。

僧法羯磨具七非。

佛言有七羯磨非法不應作。

如文易知。

一者非法非毘尼羯磨。

謂一人舉一人，乃至僧舉僧。一白衆多白，一羯磨衆多羯磨；單白、白二、白四羯磨，交絡互作。若有病無藥；有藥無病；有事有法，施不相當。毘尼母云：若說羯磨，言不明了。如是等人法事相，並初非所攝。

「非法」，是作事不合軌度與要求的；「非毘尼」，是羯磨本體，違於教制。

先說第一「非法非毘尼羯磨」。

人、法、事，俱非。

- 一、人非
  - 「一人舉」
    - 「一人」
    - 二人
    - 三人
    - 四人
  - 二人舉
    - 一人
    - 二人
    - 三人
    - 四人
  - 三人舉
    - 一人
    - 二人
    - 三人
    - 四人
  - 四人舉四人（即「僧舉僧」）
  - 能舉之人為非
    - 別人力弱，不可行羯磨。
    - 四人力強，雖能秉法，然不可舉四人（僧）。
- 二、法非
  - 「一白眾多白」……增減　應作一白，乃作二、三白。
  - 「一羯磨眾多羯磨」……增減
  - 「單白：白二：白四羯磨」……「互作」如單白結界，白二受具，白四說、恣、即三法交互而作。
  - （單白，但有增；後二種羯磨，能通增減。）
- 三、事非
  - 「有病無藥」：法違於事，如應與訶責，乃作非法羯磨。
  - 「有藥無病」：事違於法，如實非犯，妄謂有過，從僧求懺。
  - 「有事有法」（有病有藥）「施不相應」：事法俱濫。如應作訶責，乃作擯出。

「毘尼母云」等，應是法非。

二者非法別衆羯磨。

謂白此事爲彼事作羯磨，名爲非法。應來者不來，應與欲者不與欲來，現前得訶人訶者，是名別衆。

第「二非法別衆羯磨」，是人、法俱非。「白此事，爲彼事作羯磨」，如白牒戒場，羯磨牒攝衣界；此約白二的當位自互。若三法交互，卽屬初非的互作。這是説明「非法」。「應來者不來……訶者」，三種就「是別衆」相。

三者非法和合衆羯磨。

非法同前，和合反上。

第三「非法」，如第二非中所列。「和合」反上別衆。雖是和合，以巳非法，故成非法的「和合衆」了。

四者如法別衆羯磨。

如法反非法，別衆同前。

雖是「如法」，不得別衆；若別衆而作，卽亦不成羯磨。

五者法相似別衆羯磨。

謂先作羯磨，後作白，名法相似。別衆同前。

白與羯磨的誦文無差，但顚倒而作，爲「先作羯磨，後作白」。此據當法自倒，若白二、白四互倒，則初非中所收。「別衆同前」。

六者法相似和合衆羯磨。

法相似如上。和合同前。

人雖「和合」，以「法」顚倒，故亦成非。

七者訶不止羯磨。

謂如法羯磨，須僧同秉；今得訶人訶，若住應法；違訶不止，卽名非法。

第七是「訶不止羯磨」。

「如法」的「羯磨，須僧同秉」，才得成就。「今得訶人」當場發言反對。既經訶出，則秉法人止與不止，都成別衆了。然若止而順訶，以法不非，成爲如法別衆；若「不止」而「違訶」，則人既成別衆，又兼法非，卽非法別衆。

庚二、義張。

義立七非。

謂律據事，隨事分七。今以義求，收非斯盡。謂單白羯磨三十九種，各有非相，義同過別。白二、白四，類亦同之；若不別明，成非莫顯。今且就單白說戒一法，具解七非；餘之三種，例之可曉。

又依「義」理而「立七非」。

「謂律據事」相，且「隨事」相而「分七」非，恐不能窮盡其根本。「今以義求」，義則依理，按理歸納，使之「收非」得到窮「盡」。「單白羯磨三十九種」中，「各有非相」的，而其「過別」，即三十九種各有非相；而同以人、法、事、處四緣成辦羯磨作業，故說「義同」。單白如此，「白二、白四，類亦同之」。「若不」分「別」說「明，成非」之相「莫顯」。故「今且就單白說戒一法」，說明「七非」，使於「餘之三種，例之可」以知「曉」了。

一者人非。

謂識過不懺；疑罪不露；界內別衆；人非應法等。

就單白說戒一法中，先說「人非」。

律制犯者不得聞聽說戒，又說不得爲犯者說；所以識、疑有罪，必須懺、露。而「識過不懺，疑罪不露」，都是非法的。（若有疑罪，應先發露，然後得聞說戒；以俟當來識罪無疑了，再進行懺悔）。「界內別衆」，卽得訶人訶；「人非應法」，是威儀乖越，不順教相。這四種都是人非之相。

二者法非。

謂三人以下單白說戒；顚倒錯脫；有訶不止；說不明了等。

「三人以下單白說戒」，是非法之和；「顚倒錯脫，說不明了」，也都是法非。有訶時，秉法人應止，而「有訶不止」，亦是法非。

三者事非。

謂時非正教；廣略無緣；衆具有闕；界非聖制。

佛制黑白兩半月各有三日，卽十四、十五、十六日；若不在此日中而行布薩，卽「時非正教」。若有難緣，應略說戒；難緩，則略去的少；難急，則略去的多；若無緣而略，或雖有緣，不隨緩急情形，都叫「廣略無緣」。如行的籌，散的花，以及供養的燈火等不足，爲「衆具有闕」。若無有難事，就結小

界而說戒；或結小界說戒完了以後，不解而去等，都是「界非聖制」。舉列這四種，都是「事非」。

四者人法非。

謂具二非；唯事依法。

這「人、法」非，爲「具二非，唯事依法」。

五者人事非。

法雖應教；人事乖越。

這「人、事」並「非」，只「法」能「應教」。

六者法事非。

人雖應法；二乖名壞。

「人，雖應法」，而法、事「二乖」，作法也不成就。

七者人法事非。

三相並非，如前類取。

自第四到七，是人法事中雙非，錯綜有三；具非一種，即此第七；連前三個

單非，共爲七非。

理須條貫諸緣，明曉成敗，故佛在世，一事五處作之，並成非法；況今像末，焉可輕成！義無怠慢。

前列出七非之相，此乃結勸作法之前，「理須」以此七非如「條」如「貫」（貫錢之繩）的，統攝一百三十四法——「諸緣」；以考慮得「明」白洞「曉」了「成敗」的關係。本律四十三卷說「佛在世」時，有住處僧，爲比丘作法別衆羯磨。那時有衆多僧共同諍論，有的說是非法別衆；有的說是非法和合；有說是如法別衆；有說是法相似別衆；更有的說是法相似和合，就「一事」而「五處」評量再「作之」。即佛在世猶「成非法」。「況今像末」之時，更應事先作爲準備，不可「輕」忽，「義無」容許有「怠」惰不學戒律，以及稍有知解而即傲「慢」的情緒。

己二、對首。

對首羯磨亦具七非。

就中分二。若但對首法，唯取持衣一法以顯非相；餘說淨等法類解，於緣有異。

「對首羯磨」這位裏也有「七非」，先註明非的數字。「就」對首羯磨「中分二」種說明。「若但對首，惟取持衣一法」，以「顯示『非相』」。其「餘說淨等法」，則可以「類解」的。惟但對首的二十八法，各有非相，以「於緣有異」的。

一、人非。

謂受對之人，犯重遮難；有訶者訶；或對僧俗而作。

「一、人非」裏，「謂受對」首的「人」，若「犯重」戒，或本受戒時有「遮難」的，則都是不足數的人，就沒有受對首與人證法的資格。又遇有對首人文訶說不具足時，受對者說給他叫他具足的說，叫「有訶者」權利的「訶」說了；若因訶而止，即是人非；若不止，則人、法俱非了。又但對首法原則上應對一比丘說，若「對僧」（四人）則是別位，或對三、二比丘也不可以；或對「俗而作」，也是人非。

二、法非。

謂持法錯脫，說非明曉。

「二、法非」裏。「錯」，是受體依四分，而依他部作法文詞；「脫」，是不牒出自己的名字，與所持衣的名字。「持法」或錯或脫，都是法非；而縱不錯脫，「說非明曉」，也是法非。

三、事非。

謂犯捨異財，不合聖教；或五大上色，受持不成。

「三、事非」裏。如所受持的衣，是犯「捨墮」中諸衣戒，而未懺悔的「異財」，則加法不成；以異財來加法，卽是「不合聖教」了。財，是衆物的總稱，今約衣而說，可用的都是財；如綾羅絹綢等，都不是衣財，叫異財。「五大上色」，是俗人所著，非比丘應用，故雖「受持」，亦「不成」法。——這都是事非。

四者人、法非，五人、事非，六事、法非，七具三非。

並如上例知，交絡識相。

此後或非相「交絡」互現，或第七具足三非；都可依「例」推「知」其有無的。若衆法對首，亦具七非。今摘取捨墮一法，條然具解；餘者例同有異。

「若衆法對首，亦具」有「七」種「非」相。「今摘取」懺「捨墮」法，條然具解」七非之相。「餘者」——四法，可以「例」此相「同」之點，而亦「有異」。要在作法以前，很好地辨別。

一、人非。

謂界內別衆；人非應法；訶人設訶，置止卽非。

「一、人非」裏。因界內無僧，才開許衆法對首的，若有人而不召集，卽是「界內別衆」，不成懺捨。所對之「人」，但使有過，或重或輕，都不應受懺；若對有過人懺，卽「人非應法」。「訶人設訶」，卽成爲了能敗壞法人而別衆了；聽到了訶的言詞，卽「置止」了作法，卽更是人非（不止法非）。

二、法非。

捨懺還財，諸法乖正。

「二、法非」裏，「捨」墮「懺」法中的捨財、懺罪、「還（衣）財」，這「諸法」應對僧、對別人作，都有「正」規的，如「乖」違了，就是法非。

三、事非。

犯過衣財，如律所斷；必非聖制，理無懺捨；並識相而加法，非有疑而過分，有違加無知罪。

「三、事非」裏，「衣財」，不問大小，「過」十日之限外都「犯」。「如律所斷」定的，大的——應量的（長佛八指，廣四指）犯提罪，小的——不應量的犯吉羅。若「必非聖制」的，如毛、棉等，不是衣相；被褥重物，本不開畜；都不合捨墮，故「理無懺捨」。這些都得「識相」而後「加法」。律制犯、懺，都須分明辨識的——所謂識者懺悔，疑者發露，待識罪以後再進行懺悔。倘若懷疑衣財不清淨，便染淨不分地通通捨懺，就是「過分」了，不許「有疑」就過分捨懺的，若「有違」背這個原則的，而依單提第七十三戒，更「加無知罪」的。

四者人、法非，乃至第七具三非。

顯相如上。

後四非「顯相如上」。既明人、法、事的單非相，則二合的三種，三具的一種，可以推知的。

已三、心念。

心念羯磨，亦具七非。

就中有三：初但心念法，惟取懺輕突吉羅罪具解，餘例同異。

「心念羯磨，亦具」有「七非」。

先設「但心念法」。懺重吉羅用對首法，「輕突吉羅罪」，則是但心念，故用這一懺法，「具解」七非之相，「餘」之二法（六念法，說戒座中發露諸罪法。）可比「例」其「同異」的。

一、人非。

謂對人懺悔，體非佛教。

懺輕突吉羅，制定但責心卽滅除罪，若「對人懺悔，體非佛教」，就是人非。

二、法非。

謂但心念而不口言；雖言而非明了；或增減錯忘。

制定懺輕吉，須心念的同時，當須口言犯事。若「但心念而不口言」，或「雖言而非明了」，以及所言「或增減錯忘」，這都是法非。

三、事非。

由事緣故誤，犯則輕重；或境通衆多，未了前相。

「事緣故」犯，「則重」吉羅，「誤犯」才是輕吉；假使以故犯作但心念懺，就是事非。犯「境通衆多」的事，如百衆學事緣旣衆，而各篇隨生的吉罪亦多；若「未了」其故犯、誤犯等的「前相」，都是事非。

四、人、法非，至第七具三非。

若對首心念，及衆法心念，各具七非。人通別衆，界緣兩處。並須準例，隨事曉知。

後四非裏。「若對首心念，及衆法心念」，都是爲獨住比丘而開許的羯磨法；若界內有人，還須依本法而作。如對首心念，若至二、三人，卽還須作對首；衆法心念，若至四、五人，卽還須作衆法。所以說「人通別、衆」的。而對首通於作法、自然兩界，衆法則限於作法界中，故說「界緣兩處」。這些問題，「並須準」上「例」知其是非，「隨事曉知」，才可免於非法。

乙二、正宗分八，

丙一、諸界結解篇第二三，　丁一、篇目。

諸界結解篇第二

界別有三：攝僧界。攝人以同處，令無別衆罪；攝衣界。攝衣以屬人，令無離宿罪；攝食界。攝食以障僧，令無宿煮罪；宗意如此。

衆法羯磨，必須在作法界上舉行，所以先討論「諸界」的結成法與解除法。「結」，是衆僧的意業共緣在一個疆界上，約定共守在界內住止作如法的僧事。「解」，則把前面的期望與業用捨掉，但也須召集同住的全體僧衆，共同舉行。

「界」的差別相很多，歸納起來「有三」種。第一、「攝僧界」。是「攝人」——攝收僧人在一定的地點「以」共「同」居住，在學法、修持上，過日常生活，做一切事務，都沒有脫離大衆的「別衆罪」，這是結攝僧界的用意和利益。第二、「攝衣界」。比丘離衣宿，是犯尼薩耆波逸提的；而結過界的地方，則在界的範圍內，可以「攝衣以屬人」，就「無離(衣)宿罪」，這是結攝衣界的好處。第三、「攝食界」。結定界限，把僧衆用的食物安放界內，使之與僧有了隔「障」，免得僧與食物有內宿、內煮等「罪」，這又是結攝食界的好處。梗概的「宗」旨和「意」趣是「如此」，後面分別說明。

丁二、本文三，　戊一、攝僧界二，

己一、總敘。

僧界結解法第一。

有三種僧界：一者大界，二者戒場，三者小界。今就大界內又有三種：謂人法二同，法食二同，法同食別。初唯本制，後隨緣別開。

　　為什麼制定結攝僧界？因羯磨、說戒，是住持正法的要務，一切僧尼都須遵從參加，但依自然界時，範圍過大，參加羯磨來的僧尼太勞苦了，所以開許結攝僧界。

　　「僧界」又「有三種」。首先因在自然界上作法，集僧勞頓，劃定集僧界限，開立「大界」。而僧事煩雜了，有的羯磨並不須全大界內的僧衆一齊集來，因而按着需要，又開結「戒場」。大界和戒場都是常途集僧的範圍，遇有難緣等非常事故，按這兩種界集僧還來不及，所以又按需要而立定了結「小界」的。

　　「今就大界內又有三種」：就是「人法二同」、「法食二同」和「法同食別」。這三種在前篇白二羯磨中已有說明，到本篇後文也還解說。原則上僧人須同

住，羯磨法須同作，所以人法二同是本制；「後」二者是「隨緣」務而特「別開」許的例外作法。

己二、別釋三，　庚一、大界三，

辛一、人法二同二，　壬一、結五，

癸一、緣。

結初大界法。

時四方僧集會疲極。

先說「結初」人法二同的「大界法」。人法二同，卽同一住處（義攝食同），同一說戒。

律載說戒的緣起，先依自然界一住處內的比丘，和合說戒。但以比丘人數多了事情繁雜，而自然界又太廣泛，召集衆僧，多有不必要的麻煩，這「時四方僧集會疲極」了，世尊針對這種情形，才立作法結界。所謂「界」，卽加法約處，除彼局此。

癸二、開。

佛言：聽隨所住處結界。

以前對自然界的範圍太過於漫無限制，所以「佛」說，「隨所住處」立定界相——「結界」。這樣，遇有說戒等羯磨事，召集的範圍明確，僧衆不能過於疲勞，也就沒有不必要的時間浪費，妨廢修持正業。

癸三、制。

應盡集不得受欲。

開結界的方便，是原則上的（自然界集僧）一個例外；而例外中又有制定，卽是當結界時，「應盡集，不得受欲」，界內僧衆同須到場，不許有告假不來出席的。

癸四、相。

是中舊住比丘應唱大界四方相，若有山樹林池城塹村舍，隨有稱之。

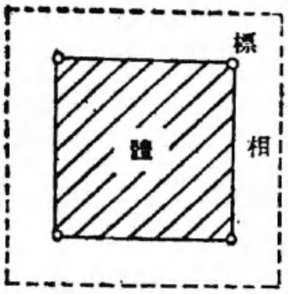
引律藏中文說明須要唱相，在要舉行結界的僧衆「中，舊住比丘應唱」出「大界」的「四方」周圍形「相」。「若有山、樹、林、池、城塹、村舍」等，按實際有的一一「稱」說明白，使大衆了然。

應須義設方法，如前僧法中具七緣已。一比丘告僧云：

大德僧聽！我舊住比丘爲僧唱四方大界相，從東南角某處標，至西南角某處標，從此至西北角某處標，從此至東北角某處標，從此還至東南角某處標，此是大界外相一周訖。

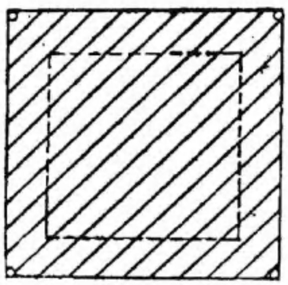
必有屈曲，隨事稱之。並須別指分齊尺寸處所，由不知制限，結既不成，羯磨虛設；受戒等法，俱是空作；故須如上分明。唱相三徧已。

前面引出律藏中文說明應唱大界四方相，但究竟應當怎樣唱法，「應須義設方法」，以律中無明文，便按義理設立。因這是做結大界羯磨，所以「如前僧法中」所列的一稱量前事：即一、量結界的標、相、體。標即周圍的標物，如石、樹、椿等。相是四圍外表，羯磨詞中牒云的四方相。體即所圍之內地。如下圖：



自然界寬而標狹。

此就標裏爲相，則標與體異。



標寬而自然界狹。

此循標外爲相，則標下即體。

二、**量集處，惟須在自然界上；**

三、量召法，鳴椎等相；

四、明集僧，約標約界，若標寬、界狹時，盡標內之僧而召集之。如標狹界寬，盡自然界內之僧盡集之。但至少須有四人僧；

五、明和合，集來之僧，須不別衆；

六、明簡練，得能知道「非數」之僧，簡別出去；

七、明欲法，此結大界法，不得受欲，須全體出席，前已說過；次至第八正陳此羯磨的本意，方可唱相。

「大德僧聽」，先稱呼對方，引起大家注意。「我舊住……」，介紹自己並說明此陳述的本意，是「唱四方大界相」。唱界相的順序「從東南角某處標」，經「西南」「西北」「東北」乃至「還至東南角某處標」，最後說出「此是大界外相一周訖」。

若遇「有屈曲，隨事稱之」，還必「須」按實際情形以分「別指」出其「分齊、尺寸、處所」等。「由」於漫然「不知制」定大界的界「限」，那「結」界既然「不」算「成」就，「羯磨虛設」了，則在此界內作「受戒等法，俱是

空作」不能成就。「故須如上分明」地唱出界相，使大衆得以明確。「唱相」要須「三徧」，意思在於要大家審實地知道界相。

癸五、結。

佛言衆中應差羯磨人，若上座、若次座、若誦律、若不誦律堪能作羯磨者，問答已。

唱完大界相，須什麼人秉羯磨法呢？「佛言：衆中應差羯磨人」。以什麼人爲合格呢？「若上座、若次座」，若或上座、次座不明律呢？則「若誦律」者，連誦律者也不曾有的時候，則「不誦律」而但「堪能作羯磨者」也可以秉法。這裏所謂誦律，不僅誦文，定兼識義的。選出秉羯磨師後，問集僧之緣，即九問事端緒；答結大界羯磨，即十答所成法。

如是白：

大德僧聽！此住處比丘，唱四方大界相。若僧時到，僧忍聽。僧今於此四方相內結大界，同一住處，同一說戒。白如是。

大德僧聽！此住處比丘唱四方大界相，僧今於此四方相內結

大界，同一住處，同一說戒，誰諸長老忍。僧今於此四方相內結大界，同一住處，同一說戒者默然，誰不忍者說。僧已忍，於此四方相內同一住處同一說戒結大界竟。僧忍默然故，是事如是持。

單白文，主要分五句，即：

第一句　告衆使聽
第二句　宣情白衆（此句單白：白二時，或缺；若羯磨文及白四中的白，一定不缺。）
第三句　和集聽可
第四句　忍可所為
第五句　白結告知

（第一、三、五句）綱。這三句，文通一百三十四羯磨。

（第二、四句）緣本。這二句，局於一事，有所不同。

第一、「大德僧聽！」三、「若僧時到，僧忍聽」，五、「白如是」，這三句是綱，在諸羯磨中都相同的；第二、四句，隨事變易，而為事緣之本。羯磨文，也是這樣分綱和緣本。「大德僧聽」「誰諸長老忍，僧」，「(忍)

者默然，誰不忍者說。僧已忍，」—「竟（僧已忍作某事竟），僧忍默然故，是事如是持。」是綱；其中所牒之緣本，則文局於一事，卽隨事而變易的。

又可這樣分析：

羯磨文
- 從初至不忍者說　是總牒緣本，勸僧通和。在語默之間，可知同別的意見。（若白四時，已上之詞三說。）
- 僧已忍至結大界竟　牒前忍默，以表作業成就；作法至此，即已竟事。（以下皆一說。）
- 僧忍默然下　總收白與羯磨，即是結詞。

還須說明一點，同一住處、同一說戒，卽人法二同的表明，以最初結大界是爲了說戒，因而牒入法內，不用這二句也可。

壬二、解。

解大界法。

時諸比丘意欲廣作者、狹作者，佛言欲改作者，先解前界，然後廣狹作從意。當如是解：

大德僧聽！此住處比丘，同一住處，同一說戒。若僧時到，僧忍聽。解界。白如是。

大德僧聽！此住處比丘，同一住處，同一說戒，今解界，誰諸長老忍？僧同一住處，同一說戒解界者默然，誰不忍者說。僧已忍，聽同一住處同一說戒解界竟。僧忍默然故，是事如是持。

此一羯磨，通解有戒場大界者。由文無偏局故得。

在結成大界後，有「諸比丘意欲」把大界放「廣」或改爲「狹」小的。「佛言欲改作者」，或放大或縮小，都須「先解前界，然後廣狹作隨意」。怎樣解法呢，「當如是解」。這單白文及羯磨文也是分綱及緣本，可以例知。

註文「此一羯磨，通解有戒場大界者」，以有戒場的大界與無戒場的大界，二界不同；無場大界僅外相一周，有場大界則內（戒場）外（大界）兩圍。但雖有此不同，而結大界時，俱是對外一周而作法，所以是一樣的。二界結法雖

同，解法亦可例同。末後釋一句說：「文無偏局，故得」通用。（結、解有戒場大界法，後面要講到的。）

辛二、法食二同。

結同法利界法。

爾時有二住處，別說戒，別利養，欲得共說戒，同利養。佛言：聽各自解界，應盡集一處，不得受欲，當唱方相結之。結文與前略同，唯有僧於此彼二處結大界同說戒同利養爲異。

其次，說「結同法」和同「利」的大「界法」。

「爾時有二」寺相鄰接着「住處」，一寺有食，不行說戒；一寺說戒，而缺飲食，這樣地「別說戒，別利養」。而兩寺願意互助，「欲得共說戒，同利養」。以法資助慧命，以食救濟身命，在這種情形下，「佛言：聽（許）各自解」除原有的大「界，應盡集在一處」，結成新的法食兩同的大界，而「不得受欲」有缺席的，全體到場「當唱方相結之」。關於「結」界「文」詞，「與前略同，惟有僧於此彼二處結大界，同說戒，同利養」的事緣「爲異」，當然須要變通

肴宜情白衆的。

以後若兩寺的法、食都充足時，還聽解此二同大界而各自的結界。律中有極靈活運用的記載。

辛三、單法同。

結同法別利界法。

爾時有二住處，別說戒，別利養；欲同說戒，別利養。佛言：當各解通結。文略同前。又有二住處，欲別說戒，同利養，爲守護住處故；佛言聽之。此四方僧物和法。

第三、「結同法（說戒）別利（養）界法」。

「有二住處」，彼此利養都足夠的，只是一處說戒另一處不能說戒，在這「別說戒」的情形，一處就無法了，慧命得不到修持、延續下去，所以「欲同戒」，而仍「別利養」的互助時，「佛」說這樣互助是很好的，應「當解」前界，「通結」同法別利界。「文」詞「略同前」而亦敘明事緣之詞爲異。

「又有二住處」，都能明了正法，願意「別說戒」，而在經濟上願意互助地

「同利養」。這問題的提出，是一寺經濟力充足而一寺不能自足，才願同利互助；而按僧制，四方僧物資，屬處已定，如甲寺物資屬於甲處僧衆使用，欲以補助乙寺，須由甲寺大衆僧共同作法共和同意，方可移往乙寺。那末「爲守護」甲寺院「住處」的清淨之「故」，要進行同利，應當怎辦呢？「佛言：聽之」，是答聽其和僧後相助，因這是「四方僧物和法」，不是結界的範圍，但討論「同法別利」的時候，把「別法同利」順便提出，也是可以而且是適當的。

庚二、戒場二，　辛一、戒場三，　壬一、相位。

結戒場法。

時諸比丘，有須四人衆羯磨事起，五人衆、十人衆、二十人衆羯磨事起，是中大衆集會疲極。佛言聽結戒場，稱四方界相，若安橛、若石、若標畔，作齊限已。

戒，是收一切正行，通於僧團的諸法，不專指受戒。場，是場地，舉行羯磨的處所。也叫戒壇，築土成壇，印度寺院多別建置，善見律中說：外國戒場，多在露地，如世祭壇郊祀之所。「結戒場法」是開許的結法。

佛制結大界以後，「諸比丘，有須四人衆羯磨事（與）起」了，或是「五人

衆、十人衆，二十人衆羯磨事起，是」種情形，大界內的「大衆」都來「集會」，因而浪費人力，大家感到「疲」憊已「極」。於是「佛言聽結戒場」，假使大界內人多，而有四人或五人，乃至二十人的羯磨，就按事實所需要的人數到戒場上作羯磨，以戒場外有空地與大界中其餘僧人離開了，不算別衆。戒場怎樣結法？「稱四方界相，若安（木）栓、若石（標誌）、若標（出邊）畔」的界限，「作齊限已」後，才可實行結法的。

毘尼母云：必以大界圍遶。五分等律：須在大界前結。

戒場的所在應在什麼地方呢？「毘尼母云：必以大界圍遶」，是知戒場一定在內；大界在外，圍繞着戒場的。至於結法的先後，「五分等律」中說：「須在大界前結」。

若先結過大界，現在要結戒場，當解大界，待結完戒場，再加結大界。

若欲作者，先安三重標相，內裏一重，名戒場外相；中間一重，名大界內相，最外一重，名大界外相。立三相已，盡自然界內僧，集在戒場標內。先令一比丘唱戒場外相。

「若欲作」結戒場「者」，應「先安三重標相，內裏一重，名戒場外相；中

間一重，名大界內相，最外一重，名大界外相」。則內裏一重之戒場外相，與中間一重之大界內相的中間，有自然空地，戒場與大界隔開了，所以在戒場上作羯磨，大界內有僧，才不別衆。

「立三相已」後，把「盡自然界內僧」都「集在戒場標內」。然後由「一比丘唱戒場外相」進行結戒場的作法。

壬二、唱。

應作如是言：

大德僧聽！我此住處比丘爲僧稱四方小界相，從此住處東南角某標，西迴至西南角某標，從此北迴至西北角某標，從此東迴至東北角某標，從此南迴，還至東南角某標，此是戒場外相一周訖。

三說已。若有曲斜，隨事稱之。

這具體地說明唱戒場外相，容易明了，不必解說。祇是這裏所說的「小界相」是對外大界而說的，不同於下面說的「三小界」啊。

說「若有曲斜，隨事稱之」，以戒場界不一定是循壇——而是整齊的；可以隨着堂舍等外相，可能有屈曲的。

壬三、結二，癸一、結。

羯磨者，如上應和已。白言：

大德僧聽！此住處比丘稱四方小界相。若僧時到，僧忍聽。僧今於此四方小界相內結作戒場。白如是。大德僧聽！此住處比丘稱四方小界相，僧今於此四方小界相內結戒場，誰諸長老忍。僧於此四方相內結戒場者默然，誰不忍者說。僧已忍，於此四方相內結戒場竟。僧忍默然故，是事如是持。

結已，牓示顯處，令後來者知諸界分齊，餘條準此。

這以下，正說結法。先說結法，後附說解。

「結」戒場以後，應「牓示」於「顯」明的地方，「令後來者知諸界分齊」，這不僅此結戒場爲然，「餘條」亦「準此」牓示。

癸二、解。

解戒場法。

律無正文，準諸解界翻結卽得。今亦例出，理通文順。應作是言：

大德僧聽！僧今集此住處解戒場。若僧時到，僧忍聽。解戒場。白如是。大德僧聽！僧今集此住處解戒場，誰諸長老忍。僧集此住處解戒場者默然，誰不忍者說。僧已忍，僧集解戒場竟。僧忍默然故，是事如是持。

「解戒場法」，在「律」藏中，雖「無正文」的記載，然有比量，若「準諸解界」都是「翻結」界文「卽得」了，故「今亦例出」，是「理通文順」的。「應作如是」白及羯磨。

文中所說的「住處」，指行住坐臥四威儀的暫住，非長久之住。

辛二、結通圍大界法三，壬一、緣起。

結有戒場大界法。

佛言：不得合河水結，除常有船橋梁者。又不得二界相接，應留中間。

結完戒場，須結通圍戒場的大界，即「結有戒場大界法」。

「佛言不得合河水結」的，怕的河水猝然漲發，障阻了集僧，達不到結界攝僧的用意。既是有阻集僧，僧義不成，乖違了和合的本旨。這樣就徒有結界作羯磨事拯濟沉溺的空名了，起不了實際作用，所以不得合河水而結大界。但是即使大界內貫穿着河流，而常有船、橋梁者」，隨時可以過渡，即解除了河水的障阻，這可以「除」外的。這一點的指出，特別在南方寺內河池水流很普徧，是有很大的意義。

又界體的限度與制約的範圍，各有各的分位與局限的，「不得二界相接，應留中間」，以達到結界的作用。所留空地的闊狹，沒有正文規定，有主張相去一肘的；若實無空地，中置一繩，得分便罷。

壬二、相。

五分云：不唱方相，結界不成。律文少略，應如是唱相：

大德僧聽！我比丘爲僧唱四方大界內外相，先唱內相，從戒

場外相東南角標外二尺許某標者（此約當時有者言之，不必誦文。）此是大界內相東南角某標，從此西廻至西南角某標，從此北廻至西北角某標，從此東廻至東北角某標，從此南廻還至東南角某標。次唱外相，從此住處東南角某處標，西廻至西南角某標，從此北廻至西北角某標，從此東迴至東北角某標，從此南迴，還至東南角某標。彼爲內相，此爲外相，此是大界內外相一周訖。

三唱已。若欲唱相，應將四五比丘出戒場外盡標相內集僧，然後唱二重標相已。

界，取的是相分，沒有相不能算作結界；所以「五分云：不唱方相，結界不成」。然而「律文少略」了，道宣律祖說：「應如是唱相」。細看唱相之文，不難明白的。

因有臨時迷事的人，或坐戒場內通唱三重之相；或於大界內通唱通結戒場和大界的；或有但唱外相的；或有但唱內相的。這種種唱法，都與界不周延，都

是混濫的、不成的。

既舉出這明顯的唱相實例，又說「三唱已」後，才能僧中加羯磨。而又重申的說：「若欲唱相，應將四五比丘出戒場外」，又出自然，在大界內外相的中間，卽入了大界內，「盡標相內集僧，然後唱二重相」，唱三次已，才能做白與羯磨。這樣慈悲詳示，我們臨事應該很淸楚地會作了。

壬三、結。

僧中方加羯磨，其文如初結大界法無異，故不出。

白、羯磨文，「如初結大界法無異，故不」具「出」。（參閱二同大界文。）

庚三、小界四，　辛一、緣。

結三小界法。

此三小界，並爲難事故興。律云：不同意者未出界，聽在界外疾疾一處集結小界受戒。又言：若布薩日，於無村曠野中行，衆僧不得和合者，隨同師善友，下道各集一處小界說戒。又言：若自恣日，於非村阿蘭若道路行，若不得和合者，隨同師親友移異處結小界自恣。故知非難無緣輒結，類諸難開，若違犯制。

「結」受戒、說戒、自恣「三小界法」。

「此三小界，並爲難事」之「故」才「興」起的。凡夫心理很容易產生彼此不一致的矛盾，於羯磨所作的事或受戒、說戒、自恣等有的同意，有的不同意，既不和合了，若有訶別的發生，羯磨便不成就了，所以開許別結小界。

「律云：不同意者未出界」，而又必須作受戒的羯磨，就不使異意僧知，到界外空地（無結界法處）去「聽在界外疾疾一處集」僧「結小界」舉行「受戒」的事。

「又言：若布薩日，於無（烟）村曠野中行」路的時候，而同行的「衆僧不得和合者」，不能同一說戒了，就「隨同師善友」意見一致的，離開不同意見的同行者們到「下道各（別地）集在一處結小界說戒」，也是可以的。

「又言：若自恣日，於非村阿蘭若道路行（也是無村的曠野），若不得和合者」，可「隨同師、親友」願共自恣的人，「移」到「異處，結小界自恣」。

律中三種記載，都是同「類」地有「諸難」緣才「開」許這例外的辦法，「故知非難無緣輒結」小界，是「違制犯」戒的。

辛二、顯標處。

又皆無外相，即身所坐處以爲界體。故受戒中云：此僧一處集結小界。說戒中云：今有爾許比丘集結小界。自恣中云：諸比丘坐處已滿，齊如是比丘坐處，僧於中結小界等。故知俱無外相，爲遮訶人；即小界受戒法云界外訶不成訶也。此文釋成無外相明矣。

小界，都按比丘緊接着坐滿，指身以爲標體，身外不留空地，以免訶人參加進來，故說「皆無外相，即身所坐處以爲界體」。這樣說是都有根據的，列舉受戒、說戒、自恣三法中的文，足以證明「俱無外相，爲遮（止）訶人」啊！也就是在「小界受戒法」中說的，在「界外訶，不成訶」。更可說明小界應該「無外相」的。

上面引文很是重點。受戒文說「疾疾一處集結小界」，是知沒有異外的份子參加；說戒文「爾許比丘集」，是知僧數而人外無界；自恣文「齊坐結之」，是知僧所坐處以外非界；受戒法中又說「界外訶不成訶」，更說明小界無外相的必要。這是小界無外相的主要條件，違反了就不如法，當結小界的時候，必須注意一一作好。

辛三、明非法。

今有立界相方院於中結者，羯磨不成。以大界立相，不唱非法；小界無相，若立非法。故大界別人唱相，羯磨文中牒之。小界既無唱法，羯磨自顯標相。故重委明示，庶無疑濫。脫隨而結，則成多犯。一、非是開緣，二、輒立相，三、處留久固，文云不應不解而去等。四、妄通餘法，卽非制而制。

以上已經說明了小界的緣開、無相，現在說一些非法的形相。小界既是緣開、無相爲原則，則「立界相方院中結者」，自是「羯磨」不成的。「以大界」無難，作法須具足儀式，應「立相，不唱」相是「非法」的。而「小界」是匆急的，恐訶人到來，參加到相中，所以「無相，若立」相也是「非法」的。法事相違，所以羯磨不成。

「大界」，使「別人」先「唱相」，在「羯磨文中牒」出；「小界既無唱法，羯磨」雖無牒文，而亦「自顯標相」了。所以「重」又「委」細「明示」，使「庶無疑濫」。

假使——「脫，隨」意地「而結：則（易）成多犯：一、非是開緣」匆急之時，專擅地結立相小界，是違了佛制。「二、輒立相」，是有意無意地給訶人來參加的機會，使羯磨不成，也非開結小界的本意了。「三、處留久固」，以

三小界，本因難事發生了，才權變地開許的；而難事不是常有，難緣一過，小界用完卽解，不使它永久地固留在那裏。卽律中「文云不應不解而去」，若開緣的小界久久地擺在那裏，還用大界作什麼呢！「四、妄通餘法，卽非制而制」，若用後不解小界而去，則以後續用，卽是「妄通餘法」。因開有開的條件，以後沒有條件，也來用以前小界，非難而開，卽是「非制而制」了。

辛四、羯磨。

其羯磨文如常也。

若臨事有用此結小界的「羯磨」，準「如常」誦自成，故不列出。

戊二、結解衣界二，　己一、標舉結方五，

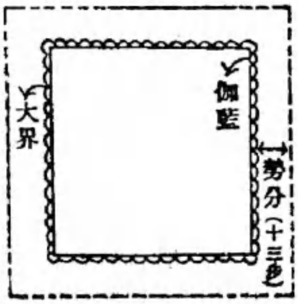
庚一、須結得否。

結解衣界法第二

有三種僧伽藍。若大界共伽藍等，或界小於伽藍，並不須結。

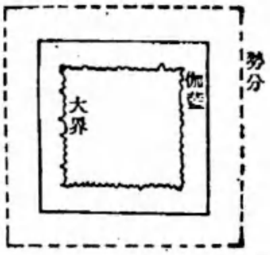
衣界有二：一、自然攝衣界。如僧伽藍界等，共十五種，本部十一，他部有四；戒本三十捨墮中離衣戒裏廣明。（參考弘一律師含注戒本隨講別錄中表。）

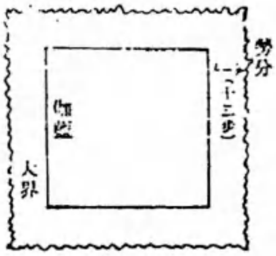
二、作法攝衣界。惟有一種，依大界相而結，即今所要說明的。「僧伽藍」，翻爲衆園，即衆僧所住之院。「三種」的「僧伽藍」中，「若大界共伽藍等」，以自然攝衣界中的僧伽藍界，約伽藍起，隨其周匝還開勢分（有十三步，如後圖。）；今大界與伽藍相齊，若未結作法攝衣界，則惟依自然攝衣界，於伽藍外，勢分之內，猶可攝衣。若加結作法攝衣界，即不能依自然攝衣界，於伽藍外勢分之內，還反成失衣了，所以「不須結」此作法攝衣界。如下圖：



「或（大）界小於伽藍」，更「不須結」作法攝衣界。若結，則大界之外，伽藍之內，也不免失衣了。如下圖：

即使大界大於伽藍，而僅僅大十三步時，也不須結作法攝衣界。因結與不結，等無有異。如下圖：



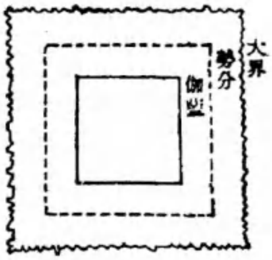


庚二、教與本意。

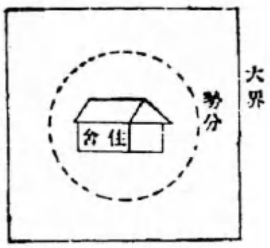
若界大於伽藍者，依法結之；則隨界攝衣也。

「若大界大於伽藍」十三步以上，乃可「依法結」作法攝衣界。因未結作法攝衣界時，伽藍勢分之外，大界之內，即能失衣。若結作法攝衣界後，則凡在大界之內，都可不失衣。如下圖第一。又若大界大，其中沒有伽藍，但有住舍，則義同伽藍，亦應結作法攝衣界。如下圖第二。

（一）



（二）



庚三、結之方法。

然有羯磨立無村結者。若準律文，先結衣界，村內攝衣；後因事起，方乃除村。今通立一法，不問有村無村，法爾須除。薩婆多論正立此義，以有村來，五意故除。

「然」古師舊解「有羯磨立無村結者」，主張若現在攝衣界內無村時，應於

羯磨文中刪去除村等語，此與今解不同。若準律文，先結衣界」了，因比丘置衣在村(舍)內，脫著時，形露懷慚，以此白佛，因制「除村」。以村是男女所居，多生染謗，與比丘行不適宜，故令除之。「今通立一法，不問有村無村，法爾須除。薩婆多論」亦「正立此意，以有村來」，有「五義故除」，所說五意：一、聚落界散亂不定，衣界是定。即村聚移徙不常的，而衣界分齊須要固定可以準守的，是定與不定，很難護持。二、爲除誹謗，三、爲除鬥爭，四、爲護梵行，五、爲除嫌疑。後四都是招譏。第四是護己，餘三都是護他。有此五意，結攝衣界時，除村爲好。

庚四、除結前後。

若先無村，作法結已，淨人住處，外村來入；隨所及處，皆非衣界。若本村還出，衣界仍攝。若先有村，村在非攝；村去空地，衣界還滿。由村來去，非結、解故；五分律中，咸有斯意。

「若先無村，作法結」攝衣界「已」後，有「淨人」在攝衣界內安立「住處，外村來入」了，這樣，「隨」其住處「所及處，皆非衣界」了。「若」以後這淨人住處拆去——「本村還出」去時，「衣界仍攝」收着被淨人住處所佔過的地方。

「若先有村，村在」的範圍，即「非」攝衣界所「攝」了；若以後「村去，空地」上「衣界還（佈）滿」了，在空地上不算失衣。

這其中都是「由村來去，非結、解」界的關係。在「五分律中」，都有這些意思。

己二、正加法二，　庚一、標緣顯示

結攝衣界法。

時有厭離比丘，見阿蘭若處有一好窟，自念言：我若得離衣宿者，可即依此窟住。佛言：聽結不失衣界，除駛流水。

結攝衣界的因緣，由有「厭離」世間懷不樂想的「比丘」，看到了「阿蘭若處有一好窟，自念言」「若得離衣宿」而不犯捨墮的話，我就「可依此窟住」下去。「佛」知道了厭離比丘的心願，就「聽」許「結不失衣界」在這界內，人不會衣，不算犯戒。然而在界內，仍須護念三衣和隨時可以會到三衣；若有急「駛流水」足以障礙會衣，所以要「除」開這種情勢。

庚二、依法結解二，　辛一、結。

白云：

大德僧聽！此處同一住處，同一說戒。若僧時到，僧忍聽。僧今結不失衣界，除村、村外界。白如是。大德僧聽！此處同一住處，同一說戒，今僧結不失衣界，除村、村外界，誰諸長老忍。僧於此處同一住處，同一說戒，結不失衣界，除村、村外界者默然，誰不忍者說。僧已忍，此處同一住處，同一說戒，結不失衣界，除村、村外界竟。僧忍默然故，是事如是持。

結已準上牓示顯處。

「除村」一，是村界的分齊。「村外界」一，是村外的勢分。這裏有個重要意義，即：若本有村，現除而懸結，即依上面五分律的攝村下之地，待村去空地仍歸界攝。若本無村，現結而懸除，準五分律，後村來入，亦不得在村中安衣，是懸除之義，須得注意的。

「結已準上牓示」，是欲後來比丘知道護衣的界限。

辛二、解。

解攝衣界法。

佛言：應先解不失衣界，卻解大界。應作如是解：

大德僧聽！此住處同一住處同一說戒。若僧時到，僧忍聽。僧今解不失衣界。白如是。大德僧聽！此住處同一住處同一說戒，僧今解不失衣界，誰諸長老忍。僧同一住處同一說戒解不失衣界者默然，誰不忍者說。僧已忍，同一住處同一說戒解不失衣界竟。僧忍默然故，是事如是持。

以結時，先大界，後衣界。故今解時，則「先解衣界，卻(後)解大界」。

戊三、結解食界二，

己一、列數定體。

結解食界法第三。

佛言：有四種淨地。一者檀越淨。若爲僧作伽藍，未施與僧。二者院相不周淨。若僧住處，半有籬障，多無籬障，都無籬障。若垣、若牆、若塹、若柵亦如是。三者處分淨。初作僧伽藍時，檀越若經營人處分如是言：某處爲僧作淨地。四者僧作白二羯磨結。若疑先有淨地，應解已更結。

以下是本篇大段第三，結、解攝食界法

「淨地」，以飲食繁雜、能生染穢，比丘與之同住、看守，容易生患，乖違比丘的儀節，叫做不淨。若既加作法，結攝食界，則隨局定的界內，沒有儲蓄過患，食亦不生罪，叫做淨。是對離過而說的淨，不是對穢而言淨，故結淨地以外之地，亦非是穢。

「佛言：有四種淨地：一者檀越淨」。檀越淨有三種，如下：

一、處是他物，食是已有。如注文所說：「若爲僧作伽藍，未施與僧」。這樣，雖食在伽藍中，食不名犯。

二、食是他物，處是已有。即施主寄食於僧界內，令淨人掌舉——管理，隨僧所用而施之。

三、處食俱是他物。如在俗舍設會供僧的情形。

「二者院相不周淨」。以院相不周備，體同空露似的，表示出藏畜食物的心理微小，故亦叫淨。不周的相狀，「若僧住處」，如下：

（一）籬
（二）障（板壁：帷帳等。）
（三）垣（低牆。）
（四）牆
（五）壍（坑）
（六）柵（編木爲垣）
（此六種參合者，亦然。）

上列六種 ——
- 或半有（二面有）
- 或多無（一面有）
- 或都無（露　地）

以上三者：以非儲積之相，故開許。若三面有者，則非院相不周。

「三者處分淨」。住處初成，未曾經宿，由「檀越若經營人處分，如是言：「某處爲僧作淨地，」即成淨地了。若住處建成，已經明相，則須改用白二羯磨法。

「四者僧作白二羯磨結」。以住處已經久住，不可用處分淨了，必須和僧，依白二羯磨法結之。「若」是舊的僧坊寺院，「疑先有淨地」而又不知其位置

無法仍用時，則全部「解已，更結」。

己二、正作法二， 庚一、結三， 辛一、標緣。

結攝食界法。

時有吐下病比丘未及得粥便死。佛言：聽在僧伽藍內邊房靜處結淨廚。

「結攝食界」的緣起，因「有吐下病比丘」，他的看病人進城去求粥，城門未開，「未及得粥」，而僧坊又未畜存食物，因之饑餓而「死」。於是「佛言：聽在僧伽藍內」的「邊房」又須是「靜處」，作法「結淨廚」。

須邊房、靜處，兩個條件，才開結的，因清修道業須在靜處，與食同處煩雜生過，兼護一般人的譏嫌，故在邊房及與靜處，自他都有利益。

辛二、顯相。

應唱房。若温室，若經行堂處，若出家五衆房，得作；除去比丘。五分云：若於一房一角，半房半角，或中庭，或通結僧坊內作淨地，並得。

律中說「應唱房」名，即顯明淨地之相。「若温室」下列出三種房，都「得作」淨地，而惟「除去比丘」所住的房舍。「出家五衆房」，僧寺中自然沒有

尼三衆住在裏面，所說五衆房，是彼三衆爲僧造房，擬自供養，是仍本造房者爲名的。

「五分」律中的文又明確一下，「一房一角，半房半角，或中庭」，這樣局部的結，以及「或通結僧坊內作淨地」都是可以的，「並得」成法。而此通結，亦應除去僧住行來的房舍。今四分律，則惟有別結之法，如前文所說。

辛三、加結。

律令唱相。今結法時，僧在院外遙唱遙結。應唱相言：

大德僧聽！我比丘爲僧唱淨地處所，此僧伽藍內東廂廚院中，若諸果樹下，並作淨地。

如是三唱。若更唱餘處，任時據量，隨事通局。

先須「唱相」。「結法時，僧在院外遙唱遙結」，即指僧在大界遙加法結。因食界作用在攝食以障僧，若加結之時，人食同處，反成不便，故遙唱結，與攝僧界、攝衣界法須攝人同法同處的結成不同。

既列出事例，更作補充說明「若更唱餘處」，可以「任時據量，隨事通局」。

在在處處都是靈活運用的。

羯磨者，作是白言：

大德僧聽！若僧時到，僧忍聽。僧今結（東廂廚院中，若諸果樹下。）作淨地。白如是。大德僧聽！僧今結（東廂廚院中，及諸果樹下。）作淨地，誰諸長老忍。僧今結（東廂廚院中，及諸果樹下。）作淨地者默然，誰不忍者說。僧已忍，結（東廂廚院中，及諸果樹下。）作淨地竟。僧忍默然故，是事如是持。

唱相後，白及羯磨。

庚二、解。

解淨地法。

律云：若有緣者，解已更結，不出解文。例準解法，應言：

大德僧聽！若僧時到，僧忍聽。僧今解某處淨地。白如是。

大德僧聽！僧今解某處淨地，誰諸長老忍。僧解某處淨地者默然，誰不忍者說。僧已忍，解某處淨地竟。僧忍默然故，是事如是持。

「律」中「不出解文」，道宣律祖「準」結文而成此白及羯磨，我們依之行事，有很多便利了。

丙二、諸戒受法篇第三，丁一、標釋。

諸戒受法篇第三。

戒法理通，義該道俗。以五戒有犯，則具戒成難；故須條貫始終，體相明練，七衆所受，次如下列。

「受戒法篇」，自受三歸法至尼受法，共有多種，故說「諸戒」。「戒」，禁約惡法，由止惡成善爲宗。「法」，是法則、規律、楷模。「篇」是章句分齊；次序在於「第三」。

古來集法，多把在家戒削略了，今說「戒法」之「理」，「通」是約束三業，爲成道的階梯，是以「義該道俗」。若受「五戒有犯，則」受「具戒」時「成

難」，可見「條貫始終」的一貫性，所以要共同討論，比較合適。「七衆所受」之戒，按「次如下列」明之。

丁二、列法二， 戊一、俗三， 己一、受三歸二，

庚一、標釋。

受三歸法。

薩婆多論云：以三寶爲所歸，欲令救護，不得侵陵故也。歸依佛者，歸於法身，謂一切智無學功德五分所成。歸依法者，歸於自他盡處，謂斷欲無欲滅諦涅槃。歸依僧者，歸於第一義僧，謂良祐福田聲聞學無學功德也。善見論云：並須師授，言音相順；若言不出，或不具足，不稱名不解故不成。

「受三歸法」，顯歸依者本從魔外，今始歸心向正覺。三歸有五種：一、翻邪三歸：即僅受三歸，如本科所明。二、五戒三歸：三、八戒三歸：四、十戒三歸：此三並是三歸後有加受戒法。五、具戒三歸：佛成道後八年制斷的，改用白四羯磨受具戒。

「「薩婆多論云：以三寶爲所歸」按依託之境，「欲令」得三寶之「救護」，

「不」遭「得」其他的「侵陵」。三寶之名義，即：「歸依佛者，歸於法身，謂一切智無學功德五分所成」。佛以戒定熏修，因成果滿，戒、定、慧、解脫、解脫知見之五分法身，即名一切智無學功德。

「歸依法者，歸於自、他盡處」。即歸於「斷欲無欲滅諦涅槃」。三果的見惑、思惑，通名為欲；斷欲即學人。無欲即無學。由斷故無，無即滅諦出世之果。滅，即涅槃寂滅之理，此即所歸之法體。此滅諦，即是盡處；自盡處，是自己最後之所證；他盡處，為他所成就之滅諦體。自他盡處，都可歸依；正是尊重他人成就而又不自卑下，自他平等可得至於盡處。

「歸依僧者，歸於第一義僧」。以俗諦僧雖有煩惱，故歸初果以去的第一義僧。以其已證第一義諦無生滅理，故為「良祐福田」。四果四向，通是歸依之對象，故說「聲聞學、無學功德」。

受三歸時，「善見論云：並須師授」，必須授者與受者的「言音相順」，倘不一致地「若言不出，或」出而「不具足，不稱」受者「名」及「不解」所授之語，都「不成」就受法的。按三歸不限人趣，諸趣皆得受，惟除不解語者。是以授受之前，授者必須負責做好準備。

又在受前，應有懺悔。以信邪已久，任意造成非法的三業，現今開始歸投三寶，必須殷重懺悔，翻轉邪業的。

又，關於三寶，有三種：一、理體，二、化相，三、住持。羯磨注引多論是惟就理體而說，授法之師，固應熟知的。但在初信佛法的白衣，智力恐怕不能瞭解這理體三寶的；不如改說住持三寶較爲實際，靈芝律師說：創入道門，未諳法義；且示住持三寶，令寄心有所。應云：雕塑靈儀是佛寶，琅函玉軸是法寶，剃染秉戒爲僧寶。

庚二、授法。

應云：

我某甲盡形壽歸依佛，歸依法，歸依僧。

如是三說，得法屬己。

我某甲盡形壽歸依佛竟，歸依法竟，歸依僧竟。

三結已。律無受法，準諸論文具出。此但受歸法，無有戒法。故論云：三歸下有所加，得歸及戒；若無加者，有歸無戒。

受三歸依，本宗約「盡形壽」；多宗：亦得一年、半年，五、三日間受之。

「應」「三說」便「得法屬己」。以三說已，卽發善法，生「無作體」。從此以後受者可盡形壽任運自然地隨時隨地會生善功德，得到歸依三寶的利益。

爲了囑咐叮嚀地令受者奉持三寶，又有「三結」。

「律無受法」的明文，「準（智）論文具出」，便於授受作法的應用。

「此但受歸法，無有戒法；故（母）論云：三歸下有所加」，如羯磨五、八、十戒中所述，於三歸言下，卽發戒體；不像一般所說的答言能持時，才發戒體。「若無加」的翻邪三歸，則但「有歸」而「無戒」。此點授法師必須知道。

己二、受五戒三，　庚一、標二，　辛一、戒德高勝。

受五戒法。

經云：有善男女，布施滿四天下衆生四事供養，盡於百年，不如一日一夜持戒功德，以戒法類通情無情境故也。論云：由戒故施得淸淨也。

善生「經云：」假使「有善男女，布施」給「滿四天下（所有）衆生四事」——飲食、衣服、臥具、醫藥，這樣「供養，盡於百年」的長期，還「不如一日一夜」短時間中的「持戒功德」，是因爲「戒法」「通」於有「情」境及「無

情境」，特別普遍（前四性戒，有情境發；後一遮戒、非情境發。），在這普遍境上能生戒善，所以功德高勝。

什麽原因？因初受戒時，已經對盡衆生界行了三種布施，就是：發願盡此身形壽命不盜，已施法界有情之財了，不侵損法界有情的利益，就是對他們進行布施——財施救濟有情的貧困。盡形不殺，已施與法界有情以無畏——施無畏使有情安樂。用此戒法，自行與化他，就是以法布施與偏衆生界了。這樣，持戒功德是無盡的，所以財施終有限量，是狹窄的，既不具足三施，又不偏於衆生界；而且，財施是物資集散的事，集聚的時候，不免發生貪求慾望，散去的時候，又有取捨愛憎的心理，這得則喜失則瞋，最易生起煩惑惱害，所以不如戒施的清淨。

大智度「論云：由戒故施得清淨」。是先能持戒，既然斷絕了不合理、不合法的惡劣要求，進而財法兼施，成就清淨業行，直到圓滿佛果。

所以我們要知道戒德的高勝，培養起受五戒與持五戒的堅固信願。

辛二、簡人相二， 壬一、審問量能。

當於受戒前具問遮難，故善生經云：汝不盜現前僧物不？於六親所、比丘、比丘

尼所，行不淨行不？父、母、師長有病棄去不？殺發菩提心衆生不？如是等具問已，若無者。應語言：此戒甚難，能爲聲聞、菩薩戒而作根本。善男子！戒有五種：始從不殺，乃至不飲酒。若受一戒，是名一分優婆塞；具持五戒，名爲滿分優婆塞。汝今欲受何分之戒，當隨意受。爾時智者應隨語爲受。

五戒功德這樣高勝，什麼人才有受五戒的資格？「當於受戒前，具問遮難。」如「善生經」所說：你不曾侵損過「現前僧物」麼？「於六親、比丘、比丘尼」「行」過「不淨行」麼？當「父、母、師長有病」時「棄去不」護理過麼？「殺（害過）發菩提心衆生」沒有？因這四種是性罪中極重的，若在家時犯過，能障礙無作戒體的生發。見病棄去，可收在殺中；不列出大妄，是因在家人犯不到未證聖果言證果、未得道說得道的大妄語戒。

羯磨疏引成實論：犯過五逆罪（殺父、殺母、殺阿羅漢、出佛身血、破羯磨轉法輪僧）、賊住（未受具足戒人竊入僧中共受利養，或盜聽正作羯磨等）、婬汙比丘尼的，這些人爲惡法所汙染，能礙聖道，不許出家。因這些罪行，不是懺悔就能還淨的，縱使出家也不能證得清淨聖道，還須先受重報。可是若作白衣弟子，仍可得善律儀，不遮礙修行布施、慈善等世福，可受在家五戒。然而

必須懺悔清淨保證以後不犯再受，如果有過而不懺悔，那是與世教及佛制都不合式的。

「如是具問已，若無者，應語言：此戒」功德高勝，然亦「甚難」得受，因「能爲聲聞、菩薩戒而作根本」。是以不應看做輕易了。

「戒有五種：始從不殺，乃至不飲酒。」能「受一戒，是名一分優婆塞」；優婆塞，譯近事男，親近奉事三寶。能受二戒至四戒，善生經所列二分、少分、多分；「具受五戒，名爲滿分」。「欲受何分之戒，當隨意受」。然而重要的，受後必要認眞護持。

這樣審問量其能受幾戒後——「爾時」，出家的和尙師僧——「智者應隨」其所自願的幾戒「爲受」幾戒。

壬二、行淨納法。

阿含等經云：於受前懺罪已，然後受法。

「阿含經」也有「受前」須「懺」悔清淨，「然後受法」的敎誡。

庚二，法二，　　辛一、三歸誓。

應如是授言：

我某甲，歸依佛、歸依法、歸依僧。一日一夜／盡形壽 為 一戒一分／五戒滿分 優婆塞。如來、至眞、等正覺，是我世尊。

三授已。

在受戒前，應說所緣境的寬廣，使受者知道前四重並在徧有情境上發，後一酒戒，亦徧無情境上發，授者必先指導。

「我某甲」，是陳名以自說。「歸依佛」等，是迴向的境界。舉出「日、夜」等以顯明時節。「一戒、五戒」，是表明隨力所持的戒分。

「如來」，乘如實之道來成佛果。「至眞」，是體會了悟的眞理沒有邪僞。「等正覺」，等於正覺，非僞小的覺者。佛之十號，列出此三，是歸依的正本，「是我」所「尊」。

這三歸是誓願，是正發戒的助緣，三說已完的剎那，就納受了戒體。以後的歸依佛竟等是總結，是囑告，不是戒體。

辛二、三歸結。

告云：向授三歸，正是戒體；今又三結，示戒所歸。

我某甲，已歸依佛竟，歸依法竟，歸依僧竟，（一日一夜／盡形壽）**爲**（一戒一分／五戒滿分）**優婆塞。如來、至眞、等正覺，是我世尊。**

三結已。

「告」知「戒體」，使知得之時節，不同一般說法到後說戒相時才得戒體。若不先受三歸，直受五戒不得戒；要先受三歸，才得五戒。而既已得戒體，後又說戒名相的，是使受者詳知名相，便於護持戒行。八戒、十戒、亦同五戒說三歸時得戒體；惟具戒至白四始得。

此三結，是付囑之意。

庚三、相二，辛一、就相告令。

告言：今當示汝戒相，汝諦聽受之。

盡形壽不殺生，是優婆塞戒，能持不？（答言能持。）**盡形壽不盜，是優婆塞戒，能持不？**（答言能持。）**盡形壽不邪婬，是優婆塞戒，能持不？**（答言能持。）**若妄語、若飲酒。**

並準上具問答已。

「盡形壽」，說受持的時期；「不殺生」，是所制之戒境；「是優婆塞戒」，說人爲能持戒防非之本；「能持不？」，究問能否受持不犯；「答言能持」，受者表明自己誓願。第一戒如此，下四戒例同，惟戒境不同。「妄語」，兼攝餘三口過——綺言、兩舌、惡口。此就本宗成實論的主張，若薩婆多論則到具足戒方斷餘三。

此五戒，多論、俱舍，都制定從師而受；本律、智論，都聽自誓而受。道宣律祖的指示很爲圓通「觀時進否，義非抑塞；接俗之化，隨機而舉可也」。

辛二、餘相。

餘有六重二十八輕諸雜行相，廣如善生經及行事鈔中說。發願同行八戒。

「餘」相出優婆塞戒經，即「善生經」，爲菩薩優婆塞戒。「事行鈔」，見導俗化方篇。所謂「諸雜行相」，行事鈔云：當供養三寶，勸化作諸功德等。「發願」亦「同八戒」，「同行」，他本作「同後」。

已三、受八戒三，庚一、緣。

受八戒法。

善生經、增一阿含云：佛告優婆塞，當於八日、十四日、十五日，往詣長老比丘所，一一受八戒。一一授之，勿令失次。論中令五衆授之。成實云：若無人時，但心念口言，乃至我持八戒，亦得成受。俱舍論云：若先作意於齋日受者，雖食竟亦得。前受戒者，下心合掌，隨施戒人語，勿前勿俱，若違不成。論云：若受八戒，應言一日一夜，莫使與終身戒相亂。成實云：五戒、八戒，隨日月長短，或一年、一月乃至半日、半夜，重受減受並得。

「八戒」，又名八關齋戒；關齋，是禁閉着非法與放逸，使身心靜定。

兩經記載「佛告優婆塞，當於」黑白月之「八日、十四日、十五日，往詣長老比丘所，一一受八戒」，授者應爲「一一授之，勿令失次」。善生經說受八戒不得多，惟獨受。靈芝律師說：不得多的，恐怕人多參混，心不專一。統論歸戒，都以獨受爲好；心不他散，法無通濫。

多「論中令五衆授之」，指出授者的資格；多論又主張一定得從他人受，成論、智論都開自誓而受，但須在無師及緣礙的情形下。成論的「乃至我持八戒，亦得成受」，更見靈活與方便了。

「俱舍論」又指在清旦受八戒的定時內，如果緣礙，「若先作意」，延至食

竟亦得」成受。

「受戒者」，應低「下」其「心」、誠意地「合掌」、恭敬，「隨施戒人語」，不得搶「前」，不得同聲「俱」語，必須隨語，「若違不成」。多「論」指出「受八戒」，「莫使與終身戒相亂」，「應言一日一夜」。自今日明相出時開始，至明日明相出時爲止。而「成實」論則「隨日月長短，或一年一月乃至半日半夜，重(多)受減(少)受並得」，接俗之教自以靈活爲原則。

行事鈔引智論之文，受前應懺悔。

庚二、法二，　辛一、受。

應如是授言：

我某甲歸依佛，歸依法，歸依僧。（一日一夜一年一月。）**爲淨行優婆塞。**（如是三授。）

五戒的不婬戒，惟斷邪婬。今受八戒的不婬，並斷正婬，故加「淨行」。今於五戒上重增勝行，所以不須再說如來、正覺等。

辛二、結。

我某甲歸依佛竟，歸依法竟，歸依僧竟。（一日一夜，一年一月。）**爲淨行優婆**

塞竟。（三結已。）

庚三、相二，

辛一、列相示。

次授戒相言：

如諸佛盡形壽不殺生，某甲一日夜不殺生，能持不？（答言能持。）如諸佛盡形壽不盜，某甲一日夜不盜，能持不？（答言能持。）如諸佛盡形壽不婬，某甲一日夜不婬，能持不？（答言能持。）如諸佛盡形壽不妄語，某甲一日夜不妄語，能持不？（答言能持。）如諸佛盡形壽不飲酒，某甲一日夜不飲酒，能持不？（答言能持。）如諸佛盡形壽離華香瓔珞香油塗身，某甲一日夜離華香瓔珞香油塗身，能持不？（答言能持。）如諸佛盡形壽離高勝牀上坐，及作倡伎樂故往觀聽，某甲一日夜離高勝牀上坐，及作倡伎樂故往觀聽，能持不？（答言能持。）如諸佛盡形壽離非時食，某甲一日夜離非時食，能持不？（答言能持。）

「如諸佛」，舉出勝境所行，爲所學的目標。「某甲」以下，引自己以同諸佛所行。問答的安置，顯成持戒的誓願。有本說「我某甲一日夜不殺生亦爾」，是直述自己的誓願，亦成說相。

「飲酒」，南山律祖云：有人於下加辛肴(五辛)者，正文無此。既受淨身，焉啖羶臭，理不可也。弘一律師云：「今案吸煙，亦應例此，判爲不可。」

「華香」，爲印度俗飾，與我國不同。準南山疏，應改云：「離舊嚴身具」，則較周延。

「高勝」，如律所說高廣大牀，高一尺六，廣五尺四爲其制量，過此則是高廣。但下濕之處，可用八寸木承支牀脚。勝，是用金銀牙角等嚴飾的。又佛及師僧、父母的牀，則從人說勝。這些，都是不可用的。

「倡伎樂」，倡，是俳優，戲劇人的通名。伎，通稱男女奏樂人。樂，金石絲竹匏土革木之八音。這些都是指純享樂而無教育意義說的。

此列戒相之文，是依俱舍論，合高牀、觀樂爲一戒。行事鈔則分高牀、觀樂爲二戒；前列八戒，後列不過中食一戒，是依據多論。多論中說：齋以過中不食爲體，又以八戒禁防非逸，方顯持齋淸淨。故說八齋，而不說「九」齋。

辛二、明願引。

阿含經云：如上次第授已，當教發願言：

我今以此八關齋功德，不墮惡趣八難邊地，持此功德攝取一切衆生之惡，所有功德，惠施彼人，使成無上正眞之道；亦使將來彌勒佛世三會，得度生老病死。

經云：設有善男子善女人不發此願而持八齋者，得少許福；因引古證云。

「功德」，如羯磨疏明功益章詳說，羯磨疏濟緣記會本卷十第三十八頁。

「八難」也翻爲八不暇，有其一種，即不能聞法，故爲難。即：一、地獄，二、餓鬼，三、畜生，四、長壽天，五、北洲，六、佛前後，七、世智辯聰，八、諸根不具。

「持此功德，（乃至）正眞之道」，是願「攝取一切衆生之惡」，把自己的「所有功德，惠施彼人，使成（佛）道」，是發大道心所行之菩薩行的具體表現。不僅八戒，南山一宗的立教，都用這種義理，我們應很好地體會而發偉大的願行！

「不發願而持八齋，得少許福」，是說明願爲行的先導，有大願導致大行，得大的善業福果。「因引古證」，即上引的經文，多一「古」字，是傳寫之誤。

戊二、道二，　己一、標舉宗致。

出家受戒法。

七分明之：一、明出家功由菩薩，二、明有益超世，三、明障出大損，四、明既出家已行於罪行，五、明既出家行凡福行，六、明出家修道要業，七、明大小正行，三學爲本。廣如鈔中。

以下說明「出家受戒法」。

「七分明之」，靈芝律師云：次列七門，統明出家始終行相，學者至此，當須自檢！若惟徒說，於己何益，說食數寶，目擊多矣。

我們之所以能「出家」的，「功由菩薩」。菩薩，即釋迦本師，此是說出家，故從佛的因地菩薩行而說。晉譯華嚴經云：

若有不識出家法，樂著生死不求脫；
是故菩薩捨國財，爲之出家求寂靜。

五欲所纏不離家，欲令衆生解脫故，
示現不樂處五欲，是故出家求解脫。

「有益超世」，行事鈔作勸出有益。出家功德經說：若能放人出家受戒，功德無邊。

「障出大損」，出家功德經說：爲出家者而作留礙，抑制此人，斷佛種故，諸惡集身，猶如大海；現得癩病，死在闇獄，無有出期。

然「既出家」，仍有「行於罪行」的。罪的本源，都是由於遇事縛著。鈍根，多著於財、色，利根，多貪於名、見。（見卽妄執、主觀强勝。）若論罪行，不出五種：貪欲、瞋恚、愛親、求利、慳嫉。

據實，解脫了纏縛才是眞正出家。若出家不爲解脫，如但知持戒，無心在道；或修世禪；或修多聞講誦經典；或營世事供養三寶塔寺等相。總的關鍵，在其盲目地修行，不知目的；若眞求解脫，就在這些事上行聖道行啊！

「修道要業」，羯磨疏、行事鈔皆作行道行。要而言之，不過三種：

一、性空觀：觀事物的生滅理性本空，知無我人善惡等性。小乘人行。

二、相空觀：觀事物的現象如幻不實（是空），知無我人善惡等相。小菩薩

行。

三、唯識觀：觀事物都是由於心思、口議分別所對境相，因而才有差別；萬法——一切事物皆歸思議，思議不出於識，收攝一切事物歸於識中，這樣觀察，卽觀唯識，卽是中道。（因這樣觀察，不偏於性、相二邊。）大菩薩行。

以上三段，是總論十法界的因，故並稱爲行。凡罪，卽三途行；凡福，卽修羅、人、天行；聖道，卽三乘佛果行。歷歷分明地指示心行——思想、行爲，使知因識果，從而有所決擇。捨罪修福，革凡成聖，厭小欣大，趣一佛乘，是出家究極的目的。

大小三乘之極果，雖其志有遠近，證有淺深的不同，而所修道行共遵三學，所以「大小正行，三學爲本」。「廣如」行事「鈔」資持記卷四十一第一至十七頁。又羯磨疏濟緣記卷十一第一至十八頁，皆釋以上七科之要義，極爲精湛，應當熟讀。

己二、隨相解之二，　庚一、明乞度三，

辛一、標緣。

乞度人法。

時諸比丘輒便度人，不知教授，以愚癡故。彼不被教授，不按威儀，著衣不齊整，乞食不如法，處處受不淨鉢食，於大食小食上高聲大喚，如婆羅門聚會法。諸比丘以此事白佛。佛言：聽僧與授具足戒者白二羯磨。

「乞度人法」，即乞度人受具足戒。

師對弟子有培養教育的責任，所謂須負責弟子的法、食。弟子於師有奉遵恭敬的義務。而「諸比丘輒」隨「便度人，不知教授」，是因自己也「愚癡」之「故」。二歲比丘，帶一歲弟子往佛所。佛說：身未斷乳，應受人教，云何教人。便是一個例子。而「彼」弟子們沒有受到「教授」，就會發生種種過失。「不案威儀」。行、立、坐、臥，都不依法式。「著衣不齊整」，著內衣、三衣，或垂前一角如象鼻，或垂前兩角如多羅樹葉，或高下等不齊整。「乞食」，不能選富棄貧、避難從易、棄惡取好。違反這些，都是「非法」。律云：「處處受不淨食，或受不淨鉢食」。都是邪命自活，爲比丘所不應作的。「大食小食上」，應存觀想，不應言語；而不經過學習的比丘，竟「高聲大喚，如婆羅門聚會法」似的。這些情形一發生，知慚愧的「諸比丘以此事白佛。佛」才制定「僧與授具足戒者白二羯磨」，許可其可以授戒時，然後才聽授戒。這

樣，夠不夠做和尚授戒的資格，得由大衆僧來評定的。

辛二、乞法。

彼欲度人者，當往衆中偏露右肩，脫革屣，禮僧足，右膝著地，合掌，應作如是乞言：

大德僧聽！我某甲比丘求衆僧乞度人授具足戒，願僧聽我某甲比丘度人授具足戒，慈愍故。

三乞。律中準羯磨文爲授具足戒者，須乞畜衆法；若按受戒犍度中，前具列和尚德已，總結文云如是畜依止畜沙彌亦爾。故知並須，以無德不合故。

乞法的儀式，是「欲度人者」，當具足威儀，往僧中乞求。「偏露右肩」，表示要有執作服務的態度，形容自己的謙虛及對大衆僧的恭敬。「脫革屣」，表示已除慢相。僧衆盡集，有六和的風範，「禮僧足」乃至「合掌」，表示盡敬；以僧是全體大衆，有秉法的功能，個（別）人求法，必須盡敬的。

乞法文中列出授具戒爲例，還有畜依止、畜沙彌（剃髮、授十戒），都得乞法。以無爲師之德，僧不許可，即不可妄爲人師。文略畜依止法，至時可以引

用。

「和尚德」，律中具列百三十餘種。今將和尚及阿闍梨之意義與義務列下：

- 和尚（翻知有罪、無罪。）
  - 與剃髮出家
    - 剃髮者，僅剃頂髮少許。
    - 別請阿闍梨先爲剃除四邊。
  - 與授具足戒
  - 此二事一人兼任。但受具足戒時，前和尚或已命終，或休道等，應別請和尚任之。
- 阿闍梨（翻爲教授）
  - 一、與剃髮與授十戒——或一人，或二人分任。名出家闍梨。
  - 二、受具戒時作羯磨者，名羯磨闍梨。（亦名戒師）
  - 三、受具戒時教授威儀者，名教授闍梨。（亦名威儀師）
  - 四、從受經律論，乃至四句偈，名授經闍梨。
  - 五、乃至依止一宿，名依止闍梨。
    - 依止，未滿五夏，若和尚命終等，別請依止。
    - 五夏以後，若不知法，亦須依止。

和尚及依止闍梨，須十夏以上，其他四種闍梨須五夏以上（若依明了論疏：羯磨闍梨應七夏以上。）善見律：若不解律，但解經論，不得度沙彌及受依止。

辛三、與法二，　壬一、緣。

與度人法。

佛言：當觀察此人，若不堪教授，復不以二事攝取：一者法，二者衣食。當語言：大德止勿度人。若有智慧堪能教授，又以二事攝者，應與羯磨。

經過欲度人者的乞求，衆僧「當觀察此人」有沒有度人的資格，主要在於能不能「教授」，及「以二事攝取」。若不具足條件，「當語言：大德止勿度人」！具足條件的，「應與羯磨」。

壬二、法。

作如是言：

大德僧聽！此某甲比丘今從衆僧乞度人授具足戒。若僧時到，僧忍聽。僧今與某甲比丘度人授具足戒。白如是。

大德僧聽！此某甲比丘，今從衆僧乞度人授具足戒，僧今與某甲比丘度人授具足戒，誰諸長老忍。僧與某甲比丘度人授

具足戒者默然，誰不忍者說。僧已忍與某甲比丘度人授具足戒竟。僧忍默然故，是事如是持。

庚二、正度人二，　辛一、明僧受二，

壬一、度沙彌二，　癸一、標起。

度沙彌法。

律中度羅睺羅爲最初。僧祇云：若年七歲，解知好惡，與出家。過七十，臥起須人，不得度；若能修習諸業，聽出家。若初欲出家者，爲說苦事，一食一住一眠多學，問答能者度。

「沙彌」譯息慈，息惡行慈，開始修道。未曾有經載：羅睺羅九歲出家。「律中度羅睺羅」出家「爲最初」的沙彌。

「僧祇」律以「年」歲爲出家條件的，是以出家能修道業爲本旨，老、小的年歲中，不能勤苦於三學，所以不聽出家。但若過七十歲而「能修習諸業」，亦「聽出家」，這是例外的應用。然亦只能作沙彌，不能受比丘戒。

對一個要來「出家者，爲說」出家修道業是一件艱「苦事」。佛教之中，「一

食」爲本，早粥都是開緣不是常途的事。「一住」——一坐跏趺，盡一日的時間才起坐，不是有禪定樂是做不到的。「一眠」，中夜之時，暫時倚臥一下，餘時須依律文，念除諸蓋。慧心常運，常自省察，不令有失的「多學」。依這些總的標準「問」之，「答能者度」之。

癸二、隨相辨位二，　　子一、形同法二，

丑一、緣。

與剃髮法。

時諸比丘輒度人故，衆僧不知。佛言：汝若欲僧伽藍中剃髮，當白一切僧。若不得和合，房房語令知已，與剃髮。若和合，作白已剃髮。

「與剃髮法」，是形同法，剃髮披衣形同大僧。下文授十戒法，爲法同法，十戒稟制法同具戒。

因「比丘」度巧師（工巧之人）的小兒出家，家長入寺找尋小兒，「衆僧不知」，答話上有了不同，使人生識。「佛言：汝若欲僧伽藍中剃髮」時「當白」告「一切僧」。規定了使一切僧都知的原則法。

假使僧有事故「不得和」合在一處時，當「房房語令知已，與剃髮」。假「若和合，作白已剃髮」。分別說明了如下兩種白告方法。

丑二、法。

作是白言：

大德僧聽！彼某甲欲求某甲比丘剃髮。若僧時到，僧忍聽。與某甲剃髮。白如是。

作白已，喚入衆中與剃髮。度人法式，廣如鈔中。五分云：先與受五戒已，後受十戒。

「彼某甲」，即所度之沙彌。「欲求某甲」，即能度和尚。律中：剃髮闍梨爲剃四邊髮，不在羯磨中，今欲求和尚爲剃頂髮。

「作白已，喚入衆中剃髮」，是很愼重的，今後應力行這優良傳統，制止非法剃度。「度人法式，廣如鈔中」沙彌別行篇。弘一律師著有剃髮儀式，應推廣應用。

剃髮後，「先與受五戒」調伏身心。以六月的限期，給侍衆僧，信樂漸增

了，和尚師僧，審知可教，待限期滿後，和尚為「受十戒」。既受五戒已，形同出家，體是優婆塞。下文受十戒後，始是出家。涅槃經中說的：雖未受十戒，亦墮僧數，正指這形同大僧的沙彌。

子二、法同法三，　丑一、緣。

授十戒法。

佛言：若在僧伽藍中度令出家者，當白一切僧；白已，聽與出家。應作如是白云：

大德僧聽！此某甲從某甲比丘求出家。若僧時到，僧忍聽。與某甲出家。白如是。

授戒體法。

善見云：阿闍梨告言：汝隨我語，教汝受三歸；答言爾。又應問遮難發戒緣起，準如經律，例須具問。

「出家」，即是授十戒，不是與剃髮。

「善見：阿闍梨告言」，阿闍梨，即與授十戒之出家闍梨，應對和尚，授者

在旁教導。

「問遮難」一，問難，如授具戒時的問十三難；遮事，亦如授具戒時的十六遮，但除年歲、三衣、鉢，僅問十三事。

「發戒緣起」一，即受前的二師開導。薩婆多論云：凡受戒法，先與說法引導開解，令於一切境上起慈悲心，便得增上戒。實以衆生的造惡，由於迷惑前境——面臨的一切事物；惡業既因境起，善業還從境生。當未受戒前，在徧法界的境上，易生惡業；今欲進而受戒了，則翻轉前之惡境，使之並起善心，所以戒善也是在徧法界境上發起、發展的。所說法界，若從小教限度，則局三千大千；而今就圓意，可論十方法界。所說境，包括情、非情境。沙彌發戒與大僧同，於比丘戒中，沙彌如有違犯都結吉羅罪，可知沙彌的戒相，且列易犯的十戒先提出來，其餘戒相，二師也應分別教導的，使受者悟解深入法體。

丑二、法。

方乃授云：

我某甲。歸依佛，歸依法，歸依僧。我今隨佛出家。某甲為

和尚。如來、至眞、等正覺，是我世尊。我某甲。歸依佛竟，歸依法竟，歸依僧竟。三授已便得戒。我今隨佛出家已。某甲爲和尚。如來、至眞、等正覺，是我世尊。三結已。

授法中，先體、後結，兩個段落。先陳自己名，「我某甲」。所歸之勝境，爲三寶。而「隨佛出家」，是其重點。「某甲爲和尚」，是親近、依止的本師，師資相攝，可寄法以傳心。又恐與餘尊相混濫，特標出「如來……是我世尊」，使無疑惑。

丑三、相三，寅一、列十相。

與戒相：

盡形壽不殺生，是沙彌戒。能持不？答言能持 盡形壽不偷盜，是沙彌戒。能持不？答言能持 盡形壽不婬，是沙彌戒。能持不？答言能持 盡形壽不妄語，是沙彌戒。能持不？答言能持 盡形壽不飲酒，是沙彌戒。能持不？答言能持 盡形壽不著華鬘香油塗身，是沙彌戒。能持不？

答言能持 盡形壽不歌舞倡伎及故往觀聽，是沙彌戒。能持不？答言能持 盡形壽不得高大牀上坐，是沙彌戒。能持不？答言能持 盡形壽不非時食，是沙彌戒。能持不？答言能持 盡形壽不得捉生像金銀錢寶，是沙彌戒。能持不？答言能持 此是沙彌十戒，盡形壽不得犯。

此十相與八戒分離開所成的九相相同，增一捉持金寶。「生」色，謂「金」的生有鎜彩。似色即「像」謂近似於金，即「銀」。

寅二、列五德

如請僧福田經：沙彌應知五德：一者發心出家，懷佩道故；二者毀其形好，應法服故；三者永割親愛，無適莫故；四者委棄身命，遵崇道故；五者志求大乘，爲度人故。

「發心出家」，惟欣求出離生死之要，故應常常「懷」念「佩」服着「道」。出家須絕斷奢侈，艱苦樸素，「毀形好」以割其一般人所著重的。「應法」之「服」，則當服他人之所看輕的。從無始以來所親愛的，慈和戀念，難割難捨；

而終歸死別，應早悟之。今既出家，應「永割親愛，無適（親）莫（疎）」一厚薄之事分別，隨情的貪著。善見云：瓦鉢貫肩，以四海爲家居，知誰可愛憎也。應「委棄身命」，以「遵崇」三學，爲道努力，死而後已。出家不單爲自己的解脫，應更進一步地利樂有情，「志求大乘」奉行極度圓滿的教法，是「爲度人」之「故」。

這五德，爲出家五衆所應共同誦持的，希望我們不要辜負了戒體與形服！

寅三、列十數。

依如僧祇律，應爲說十數：一者一切衆生皆依飲食，二者名色，三者痛癢想，四者四諦，五者五陰，六者六入，七者七覺意，八者八正道，九者九衆生居，十者十一切入。其列數釋相對治顯正，並廣如行事鈔中說。

「十數」，對破外道，以別邪正。因印度外道甚多，賊住地打入僧團中來，但爲飲食，而不是志願於正法。以此推求，卽可驗知是邪是正，而此亦不過是略舉十種，以配十數。

一、依飲食住……………爲破自餓外道

二、名色……………爲破自然外道

三、痛癢想……即三受。痛，苦受；癢，樂受，想，捨受。……爲破梵天爲因外道

四、四諦……………爲破無因外道

五、五陰……………爲破神我外道

六、六入……………爲破一識外道

七、七覺意…………爲破不修外道

八、八正道…………爲破邪因外道

九、九衆生居。欲界合爲一，四禪、四空爲九。既是衆生居處，即非涅槃。

……爲破妄計涅槃外道

十、十一切入………爲破色空外道。

自餓外道主張或餐風服氣，或以藥餌維持生命，都是邪道。佛教則很現實地主張身體必借飲食維持，提出「一切衆生皆依飲食」而住，以破除自餓外道的邪論。

自然外道以爲犢兒生下來自然飲乳，棘的尖，烏的黑，火向上，水流下，風輕，地重，這些現象都是自然的而沒有原因。佛法主張內報、外報，都有它的

本因，皆因「名色」，以十二因緣（十二支）破自然外道的邪謬計較。無明、行，爲過去因；識、名色、六入、觸、受，爲現在果；愛、取、有，爲未來因；生、老死，爲未來之果。因果歷然，怎麼能說是自然。

計梵天因的外道，以劫初成，梵天初下，因有人物世界，故以梵天爲父母。佛法主張能生愛、憎的，實爲本陰，初一念緣色心，名之爲識；了知染淨名之爲想，領會違順名之爲受；由此三想，便生三受；由有三受，便有善、惡、無記業因，感苦、樂、不苦不樂果報。因果相續，干什麼梵天的事！

無因外道以爲草木自生自死，人們也是這樣。佛法則說苦、集二法，是世俗的因果；滅、道二諦，則是出世因果。以四聖諦破撥無三世因果的外道。

執神我外道，計身中有個神我，統制他的心識。佛法計此身中，但有五陰，我在何處，爲在色中？爲在識中？離合次第求之，覓我不得，便悟那是妄執，因悟無我理，證生空（我空）眞如，卽是內凡世第一人。

一識外道以爲如有一室，而有六個窗，獼猴從六窗外望；無識之人便以爲有六猴，其實是一個的。他說人也這樣，根，有六，而一識通行。佛法則以爲識隨根起（若是一識豈眼根中而能聞聲。）既是根境相對而妄起六識，互不相通，

那得一體。

不修外道以得五通（如意、天眼、天耳、他心、宿命）逆順觀察八萬劫外，則冥然不知，以爲冥寞就是涅槃，這樣可以任運到達，不必修持。佛法主張涅槃境界必須方便增修乃可得證，如七覺支擇簡正理，才能到達涅槃，那有不修的道理。七覺支：一、擇法覺支，以智慧善能簡別事物的眞僞。二、精進覺支，精進修道，善能覺了，不謬行沒有利益的苦行。三、喜覺支，心得法喜，覺了此喜不依顚倒而生。四、除覺支，斷除諸見煩惱時，覺了除諸虛僞。五、捨覺支，若捨所見念著之境，覺了所捨的是虛僞不實。六、定覺支，發諸禪定時，覺了諸禪虛假，不生見愛妄想。七、念覺支，修出世道時，覺了定慧均平；若心沉沒，當念用前三支檢察，若心浮動，當念用後三支以攝之。這七覺支，通是動用智慧，以擇法進修。

邪因外道的得通者，見雞狗牛鹿，今報已盡，遠業將生，而生彼色天；就不思想遠因，以爲果報都是這樣。便效它們吃草及不淨以爲戒條。佛法則以正見、正業、正思惟、正精進、正命、正念、正定、正慧的八正道爲聖道之因！

妄計涅槃的外道，以緣色界無想天、無色界非想非非想天的粗心不覺，以爲

涅槃。不知這仍是衆生所居的境界，那是非復色、心，寂寥虛曠的涅槃境界！

色空外道，强調修定，緣色而住心，以定業以滅欲有的亂業；此定成就後，繼續又觀空，用無色定業，以滅色有定業；到此以爲已至極點，便以爲涅槃。這外道既緣色緣空以爲至極，佛法用十一切處定以破之。這十境，亦緣色空，但發定之處，非爲至極究竟。一、青一切處，取少青色，觀緣使徧一切處皆青。二、黃一切處，三、赤一切處，四、白一切處，並例上觀緣，改色不同。五、地一切處，取少地色觀之，使一切處皆地色。六、水一切處，七、火一切處，八、風一切處，此三例上，並取水火風色徧一切處。九、空一切處，觀虛空，使一切處皆空。十識一切處，觀識處，使一切處皆有識。十種皆言一切處，卽從所觀之境徧滿一切爲名。今名「入」，謂從此以發定。佛法認爲這些發定處，不是涅槃，觀少境、觀多境，這在自己的運用；我見不除，還受生死，怎是涅槃！

以上特將「列數釋相，對治顯正」的要點準「行事鈔」記及業疏記「中說」的略列如此，臨時應用，要更深入地攢研！

壬二、大戒二， 癸一：標舉衆名。

比丘受戒法。

佛言善來比丘，破結使比丘，三語比丘，邊地持律五人受戒比丘，第五中國十人受戒比丘，上列五受，並正律文。善來、三語，惟局佛在；餘三通於滅後。

「比丘」，翻爲怖魔、乞士、破煩惱三名。

印度寺衆制法，凡見人來，須迎前唱言善來。「善來」受戒，四分律主張必是已證初果者，他部律以爲通於凡夫。受戒者先白佛言：我欲於如來法中修梵行等，提出願望後，佛方告言：善來比丘，於我法中快修梵行，盡苦源。受者卽髮落衣變而得戒，稱善來比丘。

「破結使」，若先未受戒時，期心(願望)至證果時得戒，則證四果時而果、戒俱得，卽破結使比丘。若本無得戒的期望，得果時無戒，所以說有白衣羅漢。雖證聖道，而功德未滿，威儀不足，入衆沒有比丘條件，不成僧用。

「三語」，卽三歸，佛度百十一羅漢以後，令往人間遊行說法。有欲受具足戒者，諸羅漢教令剃髮染衣，憑歸三寶，卽得具戒。這一法到佛成道八年後，制止中斷了，而興起白四羯磨受戒。

羯磨受戒開始後，邊遠地帶荒涼危險，僧衆少到，因有億耳沙彌欲受具戒，

三年期間才等待够了十僧，於是開許「邊地持律」比丘，可以「五人」授戒，在這種條件下受具的，叫「邊地持律五人受戒比丘」。

原則上還是十僧授法，故在五印度的「中國」仍須「十人」秉法，這樣受具戒的，叫「中國十人受戒比丘」。

以「上列」出的「五(種)受」具足戒法，都是「律」藏的「正」「文」。善來、三語，惟局佛在」世時爲可能，其「餘三」法則「通於滅後」。我國尚多用十僧，然不能淸淨，還不如五僧較爲如法，明末蕅益大師等，都有五比丘住世的願望。現有人建議別立律制委員會，著手整理受具，很是急切需要的，希望目前能有一個不違律制，而又合乎現實的辦法規定出來，給各地傳戒的做個榜樣。

癸二、就緣正解三，　子一、緣二，　丑一、法二，

寅一、顯戒德尊高。

授比丘戒緣。

戒是生死舟航，正法根本，必須緣集相應，有違雖受不得。

佛欲衆生不增長諸有漏的生死，要求離開生死之本的欲(惑)，故立戒學。戒

是定慧的初基，一切善行的源本，故說「戒是生死的舟航，正法根本」。然受戒要須條件——「緣」的具足，「緣集相應」了，受戒才得戒，若「有違」反，「雖受不得」，無作戒體不生。

寅二、依緣略簡五，卯一、能受。

今解二種羯磨，具足五緣方成。一能受之人有五種：一是人道。故律云：天子阿修羅非人畜生不得戒。故論云：三歸五戒，唯人中有，餘道所無。二諸根具足。律云：若狂、若聾、若瘂、若身相不具百遮等人，一切能汙辱衆僧者，皆不得故。三身器清淨。薩婆多云：先受五戒、八戒，曾破重者，更受十戒不得。故律云：先受戒破於重戒，還來受者，名邊罪難。又白衣沙彌造諸重業，並十三難攝故。四出家相具。律云應剃髮著袈裟，與出家人同；若著俗服、外道服，衆莊嚴具、裸形等，不名受具故。五得少分法。律云：不與沙彌戒而受具戒，衆僧得罪故。

「二種羯磨」，或中國、邊地分二，或僧受、尼受分二，並須「具足五緣」。

第「一能受之人有五種」條件。「一是人道」，簡別除去了四趣。「天」，報勝而享樂心重，不求修道；「修羅」多懷疑慮，爲信道的障礙；「非人」是指鬼神，諂誑不實；「畜生」愚癡；都不能懷道受戒，「律」有「不得戒」的確

切指出。多「論」指出「三歸五戒，唯人中有」，以人論苦比下三趣爲輕，樂又不及上面天道，比畜生有强烈的知識，比修羅有正信正念，條件殊勝，故能獨得歸戒，而「餘道所無」。（多論亦許餘四趣受三歸，而戒則決不許。）

「二諸根具足」，是因儀表嚴正，才可使人喜歡、感動，若沒有人物考查，恐怕「汙辱衆僧」，故「律云：若狂……皆不得故」。總列諸遮，有一百四十餘種，受具不易，有條件的人應當珍惜。律文中又說：六根俱淨，方應受法。

「三身器清淨」，以先有染汙，不堪後受如論文指明，「十戒」尙不得，具足戒更何能得。「律」更明顯的說出「先受破重，還來受者，名邊罪難」。「又」全未受戒之「白衣、沙彌」，若「造諸重業」——如汙尼、逆罪等，「並十三難攝」。人道、根具足，更須身器清淨，方能納受戒法。

四，更進一步得「出家相具」足。「律云：應剃髮著袈裟」等是形同有道相的要件。「若著俗服，外道服，衆莊嚴具，裸形等，不名受具」。

五、更須法同的「得少分法」——受了十戒。假使「不與受沙彌戒而」即使其「受具戒」時，「衆僧得罪」。

前四緣必須具足，不具則非緣不成得戒。後一是制須具足的，不具時，受者

得戒，衆僧得罪，授戒的大德們應當留意！

卯二、所對境。

第二所對有七。一結界成就。以結不成，羯磨無所依故。二有能秉法僧。以白四聖教，非法衆者不合秉故。三僧數滿足。非謂頭數滿十故。毗尼母云：和尚二阿闍梨，並須如法；七僧爲證，皆清淨明曉故。律云：若無和尚，若十衆不滿，如不滿數中所明，皆不成就故。四界內盡集和合。律云：更無方便得別衆羯磨故。五有白四教法。毗尼母云：羯磨如法故。六資緣具足。律云：若無衣鉢，若借他衣鉢，並非法故。七佛法時中。毗曇論云：若至法滅，一切結界、受戒，皆失沒故。

「所對」一境中「有七」。第「一結界成就」，以羯磨法須在作法界上作，如「結」界「不成，羯磨無所依」託，首先結界必須如法。結界雖成，而「白四聖教，非法衆者，不合秉」持，「有能秉法僧」爲第二要件。中國、邊地二種受法，雖列五、十「僧數」不同，而各宜「滿足，非謂頭數滿」足而已。「毗尼母云：和尚，二阿闍梨，並須如法」，如不清淨，不可參加。即「七僧爲證」者，亦得「清淨明曉」，若但守戒，無智暗教，持犯之相不明，就不算清淨。「律」

中又說「若無和尙，若十衆不滿，……皆不成就」。不滿的情形，「如不滿數中所明」（在第一篇辨緣成壞中的第六簡衆是非）。作白四羯磨，恐怕有別衆的不同意；所以要求「界內盡集、和合」，如「律」中所說的：「更無方便得」以造成「別衆羯磨」。縱使一界盡集，亦須「有白四教法」。如能「羯磨如法」受戒的功德才可成就。受戒者雖是內心欣求勝法，儀表更須齊備，所謂「資緣具足」。「律」中舉出的「若無衣鉢，若借他衣鉢」，都是自己資緣不足，「非法」的表顯。卽使具足以上六緣，亦得在「佛法時中」，「若至法滅，一切結界、受戒皆失沒」了。想到我們在佛法時中，各部律藏完整，各地尙有秉法授戒的道場，何等的慶幸。倘能大家重視，使受戒一法更趨於合理合法，更幸甚矣。

以上七緣，不外人法事處四者，卽：一結界成就，七佛法時中，爲處。第七屬處者，以結界未失之故。二能秉法僧、三僧數滿足、四界內盡集，屬人。五白四教法，爲法。六資緣具足，爲事。

卯三、明心有受。

第三發心乞戒。律云：若受戒人不自稱名，不稱和尙名，教乞而不乞，若眠醉瞋恚，若無心受，皆不得戒故。

受者的「發心乞戒」，最是基本的條件。如「律」中所舉：無心欲受的「不自稱名」，或不尊重師長的「不稱和尙名」，或「教乞」戒「而不乞」，都是無誠心受戒的現象，都不能得戒。更有「眠、醉、瞋、恚，若無心受」等類都是無心於受戒的，乞亦不成。

卯四、心境會。

第四心境相應。或心不當境，或境不稱心，或心境俱不相應，並非法故。「心境」，卽上二三兩緣相對說明。「心不當境」，卽人法事處之四境皆能如法，而受者意念別緣，不思戒本，無渴望戒法緣想前境之心；「境不稱心」，卽受者心雖殷切至誠，而四境有非。這二種以及「心境俱不相應」的，「並非法故」。必須心境相應，才是如法。

卯五、事成同一。

第五事成究竟。始從請師，終於受竟，前後無違，得名辦事。

法，由緣事的助成，以下的八事「始從請師，終於受竟，前後無違」地一一作成，才「得名辦事」的究竟成就，到此，可知白四羯磨授受戒法的愼重，我們怎可以草草行事。

丑二、事八，寅一、請師法二，

卯一、敍師資敎興所由二，辰一、明緣致。

正授戒體前具八法：初明請師法。

律云：弟子無師敎授故，造作非法。佛言：當立和尙，弟子看和尙當如父想，敬重相瞻視。又病比丘無人看故，便致命終。佛言：當立弟子，應共相敬重瞻視，便得正法久住，增益廣大，和尙看弟子，當如兒想。善見云：以初不請故，後便違敎，佛制令請也。

「正授戒體前具八法」，即前所說的始從請師終至受竟。

「弟子無師敎授」，因而「造作非法」，如是「佛言：當立和尙」。梵語鄔波陀耶，義爲依學，依附此人學出離之道；故「弟子看和尙當如父想，敬重相瞻視」。

「又病比丘無人看」護「致命終」的因緣，「佛言：當立弟子」。師、弟「共相敬重瞻視，便得正法久住，增益廣大」。學在師後爲弟，解從師生爲子，以此關係，「和尙看弟子，當如兒想」。這是律中規定的師資相攝之道。「善見

云：以初不請」，因而「違教」生起過失，故「佛制令請」師，意圖結成如父子的關係，共同爲正法久住而努力瞻視。

辰二、修虔敬。

若依本律，請法不在僧中；今依十誦、僧祇，令受戒人先入僧中，敎使次第一一頭面禮僧足，然後請之。

「本律，請法不在僧中」。而欲使受者看到大衆僧相有以發起敬重，故取「十誦、僧祇，令受戒人先入僧中……次第禮」敬，「然後請」師，以人多慢習，戒其驕慢使知敬慎，希求淨法。日後倘有毀犯。或可追憶從前的受法不易啊！

卯二、立法加被二，　辰一、請法。

當偏袒右肩脫革屣，右膝著地合掌，敎如是請言：

大德一心念！我某甲請大德爲和尚，願大德爲我作和尚，我依大德故，得受具足戒，慈愍故。（三請已。）

「和尚」，即是剃髮和尚，今又與授具足戒。而剃髮之時，已曾請訖，今何又請？重請有三解釋：

一、已請之和尚，或遠行、休道、命終等。

二、或已請之和尚無德，須別改請。

三、雖是一人，以前請爲剃髮受沙彌戒，今請爲受具戒，故亦可重請。

辰二、答可。

僧祇云：衆中三請已，和尚應語發彼喜心，律本言：

可爾，教授汝，清淨，莫放逸！

依佛阿毘曇中：二阿闍梨亦有請法，卽準上文，餘師義例。

據「僧祇」律，受戒人在「衆中三請已」，已表達了願望，則「和尚應語」以答覆，並勉勵「發彼喜心」。依「律本言詞」，「可爾」，是總的領會了請意，答應爲師。「教授汝」，不止表面上成了師弟關係，還有更重要的以法教授。「清淨」，教誡受者，宜重戒本，攝持三業，使之清淨。「莫放逸」，當攝收諸根，遠離五欲，莫行放逸。更應隨機開導，增其勝信。

阿毘曇八犍度論，亦名阿毘曇經。「二阿闍梨亦有請法」，於道理於事儀都是應當的，必須有請的手續，才能去受戒的法會麼。請詞「卽準上文。餘師」，

今云尊證，「義例」亦請，以共秉法，發戒體的功德，有與和尚、闍梨分不開的重要意義。

寅二、安受者所。

二、安受者所在。

佛言：受戒人不得在空、隱沒、離見聞處，若在界外。其和尚及足數人亦不得在空，乃至界外。佛言：當安欲受戒者眼見耳不聞處立。

主要的是原則上受戒人須現前領法等，如「佛言：受戒人不得在空、隱沒、離見聞處，」或「在界外」。然受戒人不得在界外，是說正受之時，若問遮難，律許在界外問。但戒壇圖經云：戒場內東堦設席，擬問遮難；則亦通在界內。所說「離見聞處」，以眼見，能啓發受者的勝心；耳聞，則恐受者聽到羯磨，致成得戒的障難；故在受前「佛言：當安欲受戒者眼見、耳不聞處立」。使立以望僧，增其翹望虔敬的心理。

附帶說明，同樣道理，「其和尚及足數人」——作羯磨的十僧，都「亦不得在空，乃至界外」。

寅三、差教師。

三、差人問緣。

時有欲受戒者，將至界外脫衣看，稽留受戒事。佛言：不應爾。自今已去，聽於先問十三難事；然後受戒。戒師當問云：衆中誰能與某甲作教授師。若有者，答言：我某甲能。戒師應和僧索欲已。白言：

大德僧聽！彼某甲從和尙某甲求受具足戒。若僧時到，僧忍聽。某甲爲教授師。白如是。

「差人問」的緣起，是先把「欲受戒者，將至界外脫衣看」察有無遮難，受者慚愧而返還了，這樣「稽留（躭誤）受戒事」。這麼「佛言：不應爾。自今已去……」制定了差教授師問遮難。差法，「戒師當問」衆僧，「有者答能」後，「戒師應和僧」得大衆同意後作「白」。

「索欲」，指秉羯磨者問事端緒時說：僧今和合，何所作爲？答所成法作某某羯磨。羯磨疏中指出：此差教授單白羯磨，若按通緣答受戒羯磨，或按別緣答差教授師羯磨，兩種答法都可以。

寅四、出衆問法三，　卯一、示其衣鉢。

四、出衆問法。

五分云：應安慰言：汝莫恐懼，須臾持汝著高勝處等已。取其衣鉢示語之言：

此是安陀會，此是鬱多羅僧，此是僧伽梨。

薩婆多云：此三衣名，九十六種外道所無，唯佛法中有，今故示汝。

此是鉢多羅。

十誦云：鉢是恆沙諸佛標誌。

此衣鉢是汝有不？

答言是。諸部中亦即加受法者。

教授師受請後，應「出衆問」受戒人。

「五分」律說：教授師「應安慰言：汝莫恐懼」，等一會兒你就到了「高勝處」。受戒後就成了超越的僧寶，故說「著高勝處」。

安慰以後，「取其衣鉢」告訴受戒人說：「此是安陀會」，亦名內衣、裹衣、中著衣、下衣、五條衣及院內道行雜作衣。「此是鬱多羅僧」，又名中價衣、

上衣（在內衣上，常服用之故。）七條衣、入衆衣（齋講禮誦，諸羯磨事時著）。「此是僧伽梨」，又名雜碎衣（條數多）、複衣、大衣、高勝衣、九條衣（從九條至二十五條）、衆集時衣、入王宮聚落衣（及說法授戒）。

又使受戒人要心志高遠，舉「薩婆多云：此三衣名……惟佛法中有」，以告之。

「此是鉢多羅」，鉢是應量器（後衣藥受淨篇第四中解之），「十誦云：鉢是恆沙諸佛標誌」，使受者知道這是上參與了諸佛的應供形相，下則拔濟羣有的偉大功德，受用之者，何等的慶幸啊！說完衣、鉢了，受戒人應「答言是」。若「諸部中亦即加受法者」，是據五分，若四分則無文，然義可準用，第四篇說明之。

卯二、正問難遮二，辰一、定其思審。

應語言：

善男子諦聽！今是至誠時、實語時，我今當問汝，汝隨我問應答，若不實者，當言不實；若實，言實。

正問難遮之前，欲使受戒人思量審愼，忠誠老實，是就說是，非就說非的答覆，故「應語」一以這番啓發性地忠告。

辰二、依數列問二，巳一、難。

汝不犯邊罪耶？

答言無者。應語言：汝應不識此罪名，謂曾受佛戒已，犯於四重，卽是佛法海外人，故名邊罪，汝不有耶？義決云：凡問難有無，意在相解故。中邊不相領解，尚不成犯戒捨戒；今雖問而不識者，與不問無別，律云不成受戒故。以下類此可知。

汝不汙比丘尼耶？

僧祇律云、謂白衣時汙淨戒尼梵行。

汝非賊住耶？

謂白衣沙彌時，盜聽說戒、羯磨，同僧法事。

汝不破內外道耶？

謂曾作外道，來受具足戒，後復入外道，今又重來受具足戒者。

汝非黃門耶？

謂非生、揵、妒、變、半月，自截等六種者。

汝非殺父耶？汝非殺母耶？汝非殺阿羅漢耶？汝非破僧耶？

汝非惡心出佛身血耶？

僧祇律云：此二難，佛滅後無。佛久涅槃，依舊文問耳。

汝非是非人耶？

謂諸天鬼神等變爲人形而受戒者。

汝非畜生耶？

謂有龍畜能變形爲人而來受戒者。

汝非二形耶？

謂此身中具有男女根，正乖道器。汝今無不？應一一具解。問已，若答言無者。

先問十三重難。「邊罪」，「受」了「佛戒」理應奉持，若具足條件「犯於四重」，不能入僧，在於衆外，「卽是佛法海外人故名邊罪」。業果生報必受，

一生永障不能得道爲難。

「凡問難有無，意在相解」，應在沙彌時，卽教令識知難相。受戒時由於言語上的「中(國)、邊(地)不相領解，尙不成犯戒、捨戒」；故必識難相，若「雖問而不識者，與不問無別」。不預先識相，臨時匆匆問答，「律云不成受戒」。

「以下」十二問，亦「類此可知」。

「汙比丘尼」，以是淨境；若汙淨比丘，亦同是難。「白衣時」，卽是俗人未受五戒或八戒者；若已受五戒、八戒，則皆邊罪所收。

「賊住，謂白衣、沙彌時」，於衆僧正作諸羯磨時，而盜聽之。必須聽全，而且明曉義理，乃是賊住。若聽衆法對首、衆法心念者亦然。靈芝律師說：『若屏唱私讀，非是僧中正作，未具聞者，定非成障』。

「破內外道」，外道初「來受具足戒」，「今又重來受具足戒」，是兩番「破外」。初來受具「後復入外道」，卽是「破內」。

「黃門」，古時有宮刑，割其男根，爲閹人。今取彼名，不必因刑所致。「生」，謂從生不能男；「揵」，卽形殘；「妒」，見他人行婬，然後身根生起；「變」，因前人所觸而身根生起；「半月」，謂半月能男、半月不能男；加「白

礙」共「六種」，恐其形微而志弱，不成任道之器，增加欲染，不能進學修業。

「父母」養育恩深，不思反報，又加「殺」害，禍障深厚。「阿羅漢」，惑已斷盡，德行圓滿，爲世間福田，「殺」害聖境，同上業重障深。「破僧」，於同一界內，有兩衆一時作法，是名破羯磨僧，犯中偷蘭，而並不障戒。若如調達立邪五法，是名破轉法輪僧，犯上偷蘭，則能障戒。「惡心出佛身血」，如來慈悲喜捨四等化度衆生，不知虔敬且反惡心殺害，縱未到達目的，但出身血，亦由惡心而成重難。「僧祇律云：此二難(邪五法破法輪僧、出佛身血)，佛滅後無」有了。雖「佛久涅槃，依舊文問」，使知生難原因，藉資警惕，亦有很重大的利益。

十一「非人」及十二「畜生」，都是報身微劣，不能任受比丘道法。問是畜不，應從容轉語，達到本意，不使聽者難堪。

十三「二形」，學受比丘戒，作住持佛法的道器，必須志節清卓，性格堅定，才能弘道利生的；二根，形兼二境，必志向懦弱，性不堅定，故爲障難。

也是在問前，應使受戒人「一一具解」，問答認眞、實際。

巳二、遮。

汝今字誰？和尚字誰？年歲滿不？

此三事及十三難，並須一一問答，以不具故不得戒。

三衣鉢具足不？父母聽汝不？汝非負人債不？汝非奴不？汝非官人不？汝是丈夫不？

律本云：年滿二十者，能耐寒、熱、風、雨、飢、渴、持戒、一食、忍惡言、毒蟲十事，是丈夫相。僧祇云：二十已上，七十已下，有所堪能，是丈夫位，得與受戒；若過若減，縱有所堪，及是應法而無所堪者，並不得與授戒。

丈夫有如是病：癩、癰疽、白癩、乾痟、顚狂，汝無如此諸病不？

並依有無具答。

以下問十六輕遮。

自己名「字，和尚」名字及「年歲滿」二十否，「此三事」以較重要，列在諸遮以前並說明「及十三難，並須一一問答，以不具」足「不得戒」的。

「負債」，以印度有在家負債，出家卽不再索的風氣，因而收負債人出家，招受了譏嫌。我國如在家時有債務，出家後亦須負責償還，故雖有當亦不礙受戒。

「奴」，亦因度奴出家，遭到奴隸主們的譏嫌。然逃來出家之奴，不應與出家受戒；奴隸主自己送放者，則開許度出家成受戒。此亦那時社會情勢，今後根本無奴，我們學此借以知道佛世方軌的合理。

「官人」，因度波斯匿王的勇將出家，王失勇將而生譏怨，故制。其餘散任無妨。今後社會，雖無官人；然亦必於來出家者，審愼考查，是否能夠影響國家建設、人民更大的利益。

「丈夫」相，「律本」所列很詳細具體。「僧祇」律又說明「丈夫位」，更是很好的考查標準。如在「應法」之年齡期中，而「無所堪」任佛法的志願，亦「不得與授戒」，今後於此點更宜詳審地注意！

羯磨文又列出「丈夫病」相：「癩」卽疥；「癰疽」，是瘡毒；「白癩」，是白癬，卽白禿風。「乾痟」，是痟瘦病；並及「癲狂」，精神不正常的。受戒人應「並依有無具答」。這十六遮中，有得戒，有不得戒，如行事鈔中

廣明。在羯磨疏裏，南山律祖有『師資名字及丈夫三，此定須有，缺非戒緣。衣鉢餘者……至時增減，通人情也。』的結斷，也可見出古人的靈活運用。

卯三、定其言儀。

如我今問汝，僧中亦當如是問，如汝向者答我，僧中亦當如是答。

教授師應正理威儀已，便告言：待至僧中召命當來。

教授師問完難遮後，指定受戒人的答語，讓他前後一致。並「正理」其「威儀已」讓他等「待僧中召」喚時，就「當來」到僧中。

寅五、白召入衆三，　卯一、緣。

五、白召入衆法。

佛言：彼教授師問已，還來衆中，如常威儀，相去舒手相及處立。

「相去舒手相及處立」，印度戒壇，多在露地，須令授、受兩方舒手相及，不然即是別衆。所說「立」，是因此白召入衆單白，惟須立秉，教授師本是僧差，前往界外事，完成任務，必須向僧回報，事有問答，若坐和則失相，故僧

皆立秉才能如法。

卯二、正加法。

當作如是白言：

大德僧聽！彼某甲從和尚某甲求受具足戒。若僧時到，僧忍聽。我已問竟，聽將來。白如是。

卯三、明儀相。

作此白已，應喚言汝來！來已，當爲捉衣鉢，在戒師前右膝著地合掌，當敎如是乞。

敎授師白已，得僧許可，「喚來」受戒人，敎其作好準備「乞」戒的儀相。

寅六、明乞戒二，卯一、緣。

六、明乞戒法。

彼敎授師如前敎已，應語言：計乞戒法，汝應自陳；但以不解，故我敎汝。

敎授師以恐受戒人「不解」「乞戒法」，特爲敎「導」。

卯二、法。

應言：

大德僧聽！我某甲從和尚某甲求受具足戒。我某甲今從衆僧乞受具足戒，某甲爲和尚。願僧慈愍故，拔濟我。

三乞已，教授師復坐。

乞詞分四句：初、告僧正意而聽。二、前牒初緣，說「從和尚」。三、後明今意，爲「從僧受」；而重牒「和尚」，表戒法從僧，而戒行隨師。四、祈請慈悲拔擠。

寅七、戒師問和。

「教授師復坐」，以教授師受差，到此任務已經完成了。

七、戒師和問法。（應作白言：）

大德僧聽！此某甲從和尚某甲求受具足戒，此某甲今從衆僧乞受具足戒，某甲爲和尚。若僧時到，僧忍聽。我問諸難事。白如是。

「戒師」將對衆僧問受戒人難，故先「問和」。

寅八、正問二，　卯一、緣。

八、正問法。

應言此安陀會、鬱多羅僧、僧伽梨，鉢多羅，此衣鉢是汝有不？彼答言是。又語言：

善男子諦聽！今是至誠時，實語時；今隨所問，汝當隨實答。

僧祇云：汝若不實答，便欺誑諸天、魔、梵、沙門、婆羅門、諸天、世人，亦欺誑如來及以衆僧，自得大罪。

引「僧祇」律文告受戒人知道欺誑尚不免罪，更何能感戒。「魔」王居欲天，「梵」衆居色界，「沙門」通收凡聖，「婆羅門」卽淨行居士，上之「諸天」，別舉天人；下云「諸天」，乃是總說「諸天世人」。注中所列，不出人天佛僧四位。

卯二、問。

汝不犯邊罪耶？汝不犯比丘尼耶？汝非賊心受戒耶？汝非破

內外道耶？汝非黃門耶？汝非殺父耶？汝非殺母耶？汝非殺阿羅漢耶？汝非破僧耶？汝非惡心出佛身血耶？汝非非人耶？汝非畜生耶？汝非二形耶？若隨答言無者。汝字何等？和尙字誰？年滿二十未？三衣鉢具足不？父母聽汝不？汝不負人債不？汝非奴不？汝非官人不？汝是丈夫不？丈夫有如是病：癩、癰疽、白癩、乾痟、癲狂病，汝今有如是病無耶？

並依問已，有無具答；詞義相領，同前教授。

前教授師問是今和尙問的準備，和尙此問，更爲重要，故「詞義相領」會，須「同前教授」所問時。

以上從請師到正問八事，都爲發戒之緣，缺一不能得戒。臨事必須特別注意。

子二、法（正授戒體）三，丑一、戒緣。

二、正授戒體法。

薩婆多論云：凡欲受戒，先與說法引導開解，令於一切境上起慈悲心，便得增上戒。應語彼言：六道衆生，多是戒障；惟人得受，猶含遮難，不必並堪，汝無遮難，定得受戒。汝當依文發增上心，所謂救攝一切衆生，以法度彼。又戒是諸善根本，能作三乘正因。又戒是佛法中實，餘道所無。又能護持佛法，令正法久住。又竭磨威勢，衆僧大力，能舉法界勝法，置汝身心中，汝當一心諦受。

「正授戒體」的緣中，先引「薩婆多論」是正量的證明。對於一個新「欲受戒」的人，應「先與說法引導開解」戒的重要性與受戒應具的志願等。「令於一切境上起慈悲心」，以行慈悲救護，攝受衆生。能在一切境起慈悲心，培養自己偉大地志願，才可「得增上戒」——上品戒。說法開導要看聽者的程度而決定，主要的如注中所列「應語彼言：六道衆生，多是戒障」的道理（前面已略說），「惟人得受，猶含遮難」的障礙。而你「無遮難，定能受戒」，應知是何等喜慶！所以，你「當發增上心」，增上心表現在「救護一切衆生，以法度」之使到離苦得樂的究竟境地。救諸衆生，是慈善根，即是佛心，必須首先養成這個志願。

又當知道「戒是諸善根本，能作三乘」聖道的「正因」；我們應當尊重聖行的基本。「戒是佛法中實，餘道所無」；是怎樣的可欽可貴啊！所以戒「能護

持佛法，令正法久住」。

這麼尊貴的戒法，你怎樣能夠得到呢？是衆僧「羯磨的威勢」，秉羯磨法的「衆僧大力，能舉法界勝法，置汝身心中」。由於有塵沙般的戒法，注入你的身心中，終久不是以報得的身心而能容受的；你應當發廣大心，作虛空器量身想，才得受盡法界的善法，所以，「汝當一心諦受」。

丑二、正加。

應作白言：

大德僧聽！此某甲從和尚某甲求受具足戒，此某甲今從衆僧乞受具足戒，某甲爲和尚，某甲自說淸淨無諸難事，年滿二十，三衣鉢具。若僧時到，僧忍聽。僧授某甲具足戒，某甲爲和尚。白如是。

僧祇云：作白已，問僧成就不？乃至羯磨第一、第二、第三亦如是。十誦云：羯磨受戒時，當一心聽，莫餘覺、餘思惟；應敬重；當正思惟，心心相憶念；應分別之，違者突吉羅罪。

大德僧聽！此某甲從和尚某甲求受具足戒，此某甲今從衆僧乞受具足戒，某甲爲和尚，某甲自說淸淨無諸難事，年滿二十，三衣鉢具，僧今授某甲具足戒，某甲爲和尚，誰諸長老忍。僧與某甲授具足戒，某甲爲和尚者默然，誰不忍者說。是初羯磨。第二、第三亦如上，次第問答，無違者得。**僧已忍，與某甲授具足戒竟，某甲爲和尚。**

「作白已，問僧成就不」？行事鈔云：僧中知法者，答言成就。

「餘覺、餘思惟」，餘、是異；覺，謂初起；思惟，即籌慮。

「應分別之」，十誦律說：作羯磨者分別的說：是第一羯磨、第二羯磨、第三羯磨；若不分別說，得突吉羅。故簡正記指此文是說能秉法的衆僧，也有道理。然受者自然也得分曉的。

「次第問答，無違者得」，一切羯磨，都問成否，非限授戒一法。

第三羯磨已，至「僧已忍，與某甲授具足戒竟，某甲爲和尚」，是羯磨竟處。

丑三、總結和辭。

僧忍默然故，是事如是持。

善見論中及律本並云：授具足已，和尚、阿闍梨等當爲記春夏冬時某月某日乃至量影等時受具足戒。

羯磨已竟，總結和辭的說：「僧忍默然故，是事如是持」。「善見論中及律本並云」記取受者得戒的時分，而「記春夏冬時，乃至量影」。印度曆法一年中春夏冬三時，一時有四白、四黑月，一月有十五日（或十四日），一日量影分中前後。日中立竿，中前受者，以影長爲先，影短爲後；中後反之。此知當時算法，我們現在則依我國曆法以時計記之爲便。

子三、相三，丑一、止持行相二，寅一、緣。

次說隨相。

時有比丘受具足已，衆僧捨去；既不識犯，便造重罪。佛言：自今已去，作羯磨已，當先與說四波羅夷法。

「說隨相」，卽示以所授之戒相。

先是「受已，不識犯，便造重罪」，才有「作羯磨已，當先與說四」重的制

定，緣起如此。略明聖行根源的四重，餘所未知的，依律制修學。若十誦、僧祇，於四重後，更說僧殘。

寅二、分文二，　卯一、標舉總相。

善男子聽！如來、至眞、等正覺，說四波羅夷法；若比丘犯一一法，非沙門、非釋子。

舉「如來」三號，「說四」重法，表明人尊教切，不可輕忽。「若犯一一法」，就失去了「沙門、釋子」的條件了。

卯二、問結四相。

汝一切不得犯婬，作不淨行。若比丘犯不淨行，受婬欲法，乃至共畜生，非沙門、非釋子；爾時世尊與說譬喻，猶如有人截其頭，終不能還活；比丘亦如是，犯波羅夷法已，不能還成比丘行。汝是中盡形壽不得作，能持不？（答言能持。）**一切不得盜，下至草葉。若比丘盜人五錢，若過五錢，若自取教人取，**

若自破教人破，若自斫教人斫，若燒、若埋、若壞色者，彼非沙門、非釋子；譬如斷多羅樹心，終不復更生長，比丘亦如是，犯波羅夷法已，終不還成比丘行。汝是中盡形壽不得作，能持不？答言能持。一切不得故斷衆生命，下至蟻子。若比丘故自手斷人命，持刀授與人，教死歎死，與人非藥，若墮胎、若禰禱殺，自作方便，若教人作，非沙門、非釋子；譬喻者說言猶如鍼鼻缺不堪復用；比丘亦如是，犯波羅夷法已，不復還成比丘行。汝是中盡形壽不得作，能持不？答言能持。一切不得妄語，乃至戲笑。若比丘非眞實，非已有，自說言我得上人法，得禪，得解脫，得定，得四空定，得須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果，天龍來、鬼神來供養我，彼非沙門、非釋子；譬喻者說譬如大石破爲二分，終不可還合；

比丘亦復如是，犯此波羅夷法已，不復還成比丘行。汝是中盡形壽不得作，能持不？答言能持。

四重之相，就婬戒分析之，有三段：首先列相，也分二節，先說重輕都不應犯「一切不得犯婬，作不淨行」。不僅大婬，僧殘中的摩觸、麤語、漏失等都是婬事，以及餘篇中的婬事，都不得犯。第二節依重說示，具體地說明「若比丘犯不淨行……非釋子」，這是法說。接着譬喻；合法。說明「比丘犯夷，不能還成比丘行」。

次，誡約。「汝是中盡形壽……能持不」？是告誡，也是約求，要受戒人保證，故加追問。

後，受者「答言能持」，這是對僧立誓，保證不犯。

「盜」戒分文同前。「破、斫、燒、埋、壞色」，五種雖非盜取，而是破壞成功，侵損他人利益，仍是盜的範圍所屬。「多羅樹」，即貝葉樹。

殺中，「下至蟻子」，取極小的生命以顯示不當殺的範圍。「非藥」，即毒藥。「禰禱」，禰是書符咒祝，禱謂憑託鬼神。

「不得妄語」裏，「戲笑」，掉慢欺人，雖非是重，能爲後習，終非言說的儀軌。大妄語的開緣中說應結吉羅。「非眞實」，是未證得；「非已有」，說他所證；「得解脫」，卽八解脫：一內有色相外觀色，二內無色相外觀色，三淨身作證，四虛空處，五識處，六無所有處，七非有想非無想，八滅愛受想，此八通名背捨。智論：背是淨潔五欲，捨是著心故名；若發眞無漏慧，斷三界結業已盡，卽名八解脫。「得定」，卽四禪；「得空」，爲無色定；四禪、四定，雖通凡法，而爲聖道所由，故亦成大妄。「天龍來……供養」等，以混濫聖德，同前意結重罪。

以上四戒是止持，作卽成犯；須隨時應變，靈活運用，以使受戒人悟解爲目的，不必一定依文誦誦。

丑二、作持行相二，寅一、緣。

授四依法。

時世飢儉，乞求難得；有外道輒自出家受戒，後僧無食，便卽休道。佛言：先與**四依，然後授戒**。復有外道求僧出家，先說四依，彼卽報言：我堪二依，若納衣、

腐棄，不堪此二，便卽休道。佛言：此外道大有所失，自今已去，後授四依。

「四依法」有三種：一、人四依。涅槃經卷六，舉如來使者，於末世弘經，爲人天依止者四人：(一)具煩惱性之人，(二)須陀洹、斯陀含人，(三)阿那含人，(四)阿羅漢人。內證大菩薩乘，外現聲聞之相，以傳法化人。二、法四依。(一)依法不依人，(二)依了義經不依不了義經，(三)依義不依語，(四)依智不依識。三、行四依，卽今所說的。

四依的緣起，是「時世飢儉」的時候，「外道」混進僧團，「後僧無食」時，這爲食而來的外道，又「休道」而去了。這麼制立「先與四依，然後授戒」。可是這樣又給「外道」來出家的造成了損失，「佛」又悲愍地改爲先授戒「後授四依」。不難看出佛法利人的原則，以及隨機應用的靈活性。

寅二、相二，卯一、標舉宗本。

應如是授言：

善男子聽！如來、至眞、等正覺說四依法。比丘依此得出家，受具足戒，成比丘法。

標「如來」三號，表示佛陀親誡，不是邪法——如調達的依法。「依此得出家」，是離有爲法的三有，才名出家。「成比丘法」，三乘聖人同遵此法，爲共同的聖儀。說明宗本，使知尊敬。

卯二、列四相位。

比丘依糞掃衣。依此得出家受具足戒，成比丘法。是中盡形壽能持不？答言能持。若得長利：檀越施衣、割壞衣，得受。比丘依乞食。比丘依是得出家，受具足戒，成比丘法。是中盡形壽能持不？答言能持。若得長利：若僧差食、檀越送食、月八日食、十五日食、月初日食、僧常食、檀越請食，得受。依樹下坐。比丘依此得出家受具足戒，成比丘法。是中盡形壽能持不？答言能持。若得長利：若別房、尖頭屋、小房、石室、兩房一戶，得受。依腐爛藥。比丘依此得出家受具足戒，成比丘法。是中盡形壽能持不？答言能持。若得長利：酥、油、生酥、蜜、石蜜，

得受。

四依都是從頭至「能持」是根本制，「若得長利」以下，是開緣的限分。

「糞掃衣」，律中列十種，都是人所遺棄的東西，喻如糞掃。

「依此得出家」，說明受具足戒，受體是立行之本，此四依爲發衆行的起點。

「盡形壽能持不」，約報重問，要看看受者的自願答覆。

「答」詞，是受者的立誓宣言。

開緣裏，「長利」，長，去聲，餘、多的意思。對本制以外，其餘都是長。長利是總的標舉，下則分別列出。

「檀越施衣」，應不問道俗，凡持來淨施之衣，都聽納受。

「割壞衣」，以上通俗服，此專就道衣的形相而說。例外因緣，這些「得受」。

「依乞食」裏，制、開及句法並同前解。

「若僧差食」，即僧次請。「檀越送食」，到寺中來設食。「月八日」等每

半月都有三天，小盡則十四日，印度風俗，以此為惡日，常行供齋。「月初日食」，印度風氣，多重月初施食。「僧常食」，即常住食。「檀越請食」，請往俗家，即是別請。有這些例外時，「得受」。然須淨心為本，佛藏經有：不除我者，則不聽受，一盃之水、一納之衣，各識分量；不然，熱鐵鍱身、鎔銅灌口的慈示，我們不能不隨時檢查自己的。

「依樹下坐」裏，「別房」，即戒本中造房二戒，得乞處分作。或是七衆於寺中別置房宇，有來入住別為供養。「尖頭屋」，起脊的房。「小房」，起不礙頭，坐可容膝的。「兩房一戶」，兩室共用一門的，不必拘於所列，都「得受」之。

「依腐爛藥」，有說是大小便的，有說是陳棄之藥，人所不用的叫腐爛。

「酥」等依弘一律師所列之表如下：

五藥
- 油惟一種
  - 油（油雖有生熟，而體、味不異，故無可分。）
- 酥有二種
  - 酥（即熟酥）
  - 生酥
- 蜜有二種
  - 蜜（即蜂蜜）
  - 石蜜

酥，由牛乳煎成。從乳出酪，從酪出生酥，從生酥出熟酥。「石蜜」，印度石蜜有二種，黑石蜜，似我國砂糖；白石蜜，似我國米糖，又有說以甘蔗汁煎之，堅强如石，名爲石蜜，即是冰糖。

丑三、總勸學方二，寅一、即坐誨約二，

卯一、當相委示。

汝已受戒已，白四羯磨如法成就，得處所，和尙如法，阿闍梨如法，衆僧具足滿。汝當善受教法，應當勸化作福治塔，供養衆僧。和尙、阿闍梨若一切如法教，不得違逆。應學問誦經，勤求方便，於佛法中，得須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果。汝始發心出家，功不唐捐，果報不絕。餘所未知，當問和尙、阿闍梨。

這番勸告，有六重意義：一、說明受緣成足，勸以護持；二、說明自行化他三昧之業；三、說奉法奉行，義須隨順；四、自行化他，當修智分；五、勸奉

前教，感果必至；六、說明法由人通，常須請教於師尊。

個別詞句，略爲釋通：「得處所」，在作法界內作的受戒羯磨（非在自然界內）。「衆僧具足滿」，說明由僧共證，不是謬誤的授法。

卯二、深防制。

佛言：當令受具戒者在前而去。

「受者在前」，十師隨後，恐有乖儀，隨時可以指正的。

寅二、後起隨行二， 卯一、本師和尚明相攝法。

弟子當日三時問訊和尚。朝、中、日暮，當爲和尚執作二事，勞苦不得辭設。一者修理房舍，二者補浣衣服。和尚一切如法教，盡當奉行；違者如法治。

恐初受戒法，遇緣違犯，不以無知，而免業果。故律有惟除大小便利，一切並須問師的規定。注文明顯地說「弟子爲和尚」應作的事，並總的指示「和尚一切如法教」示的，都「盡當奉行」。

卯二、事緣有障更須師他二， 辰一、緣。

請依止師法。

時有比丘，和尚命終，若休道，若決意出界外，以無人教授故，種種破戒，作非威儀。佛言：聽有阿闍梨當共相奉敬瞻視，如和尚法。

「和尚命終」等緣，弟子「破戒，作非威儀」，才有請依止的規定，即「聽有阿闍梨」，事奉之當「如和尚法」。

辰二、法。

當具修威儀，如是請云：

大德一心念我某甲，今求大德爲依止，願大德與我作依止；我依大德故，得如法住。

三說已。其阿闍梨亦須乞畜衆法，如和尚法不異。彼受請已，應報言：

可爾！與汝依止；汝莫放逸。

弟子當爲執作二事，不得辭設。請經問義，有所知解，至滿五歲，得離依止；若無所知，誦戒不利，盡形依止。阿闍梨須具五德：知犯、知不犯、知輕、知重、滿十歲，方得攝他；若無此德，不依無過。和尚之德類此。

請法及答辭都很明顯，惟在三請之後，「闍梨亦須乞畜衆法，如和尚「受依

乞畜「不異」。

「弟子執作」，說明弟子義務。「五夏有知」，聽離依止；「若無所知，誦戒不利，盡形依止」，是我們今日特別應注意到的。隨着也說出「阿闍梨須具五德」，「方得攝他」。今日不想想自己具德與否而濫收徒衆、濫受依止的不太多了麼！

明文有「若無德，不依無過」，做弟子的也應愼重的。

辛二、明尼受二，　壬一、標緣。

尼衆授戒法。

善見云：尼者女也，摩者母也，重尼故稱之。智度論云：尼得無量律儀，故應次比丘後；佛以儀式不便，故在沙彌後。愛道經云：女人但惑色畜衆知須臾事，故制依大僧。

總云阿摩尼，譯爲母女，即佛呼姨母之稱呼（愛道爲尼之先）。「尼，應次比丘後，佛以儀式不便，故在沙彌後」，引智度論文，說明今應釋尼受大戒法。後引「愛道經」文，說明「制依大僧」，爲八敬法的開始。

壬二、受三，　癸一、受下衆法。

授沙彌尼戒法。

其畜衆羯磨，剃髮法、出家法，具如上僧中，唯加尼字爲異。

「授沙彌尼戒法」，同上沙彌受法，「唯加尼字」，故不具體列出。

癸二、式叉六法三，　子一、標緣。

授式叉摩那尼法。

律本，諸尼輒度人出家受戒，以不知戒相故，造作非法。佛言：應與學戒羯磨。十誦中：輒度妊身女人過起。佛言：與二歲羯磨，可知有無。然六法淨心，二歲淨身。

「式叉摩那」，翻學法女。應先授沙彌尼戒已，才能授此法。

「本律，以（沙彌尼）不知戒相」，與「十誦：度妊身女人起過」二重因緣，才漸次制定「六法淨心，二歲淨身」。授與六法，使之加强學習，以試看受大戒的可否。用二年時間，可知有胎無胎。

子二、法三，　丑一、乞法二，　寅一、緣。

乞學戒法。

佛言：聽十歲曾嫁及十八童女欲二歲學戒者。

若先出「嫁」之女，以曾任勞苦，故開說「十歲」來受六法，十二歲可受具戒。這一種可「二歲學戒」——六法。然另有解：有五分律師從印度來，說年二十二歲，乃可受具足戒。因十歲曾嫁者，霑染塵緣，而加十二歲學法磨練，故二十二歲可受具。

「十八童女」，即童女可以十八歲時來受六法——「二歲學戒」。

寅二、乞。

當詣僧中，偏露右肩，脫革屣，禮尼僧足，兩膝著地合掌，敎作乞言：

大姊僧聽！我某甲沙彌尼今從僧乞二歲學戒，某甲尼爲和尙。願僧與我二歲學戒。慈愍故。

三乞已。沙彌尼應往離聞處著見處立。

「當詣僧中」，具儀乞法，「兩膝著地」，即是長跪。

「大姊僧聽」，表示對尼僧。

「著見處立」，恐成賊住，故使見而不「鬧」僧作羯磨。

丑二、與法。

與學戒法。

彼尼衆中作羯磨者應言：

大姊僧聽！彼某甲沙彌尼今從僧乞二歲學戒，某甲尼爲和尚。若僧時到，僧忍聽。與某甲沙彌尼二歲學戒，某甲尼爲和尚。白如是。

大姊僧聽！彼某甲沙彌尼從僧乞二歲學戒，某甲尼爲和尚。僧今與某甲沙彌尼二歲學戒，某甲尼爲和尚。誰諸大姊忍。僧與彼某甲沙彌尼二歲學戒某甲尼爲和尚者默然，誰不忍者說。是初羯磨，如是三說。僧已忍與某甲沙彌尼二歲學戒，某甲尼爲和尚竟。僧忍默然故，是事如是持。

丑三、示相三，　寅一、標舉總示。

次說戒相法。

佛言：應喚來入衆與說六法名字。

某甲諦聽！如來、無所著、等正覺說六法。

這顯明了人尊法勝，使受者敬重。

寅二、顯示輕重。

不得犯不淨行，行婬欲法。若式叉摩那行婬欲法，非式叉摩那、非釋種女。若與染汙心男子身相觸，缺戒應更與戒。是中盡形壽不得犯，能持不。答言能持。不得偷盜，乃至草葉。若式叉摩那取人五錢，若過五錢，若自取教人取，若自斫教人斫，若燒、若埋、若壞色，非式叉摩那、非釋種女。若取減五錢，缺戒應更與戒。是中盡形壽不得犯，能持不？答言能持。不得故斷衆生命，乃至蟻子。若式叉摩那故自手斷人命，求刀授與人，

教死、讚死，若與非藥，若墮胎，若禰禱呪術，自作教人作者，非式叉摩那、非釋種女。若斷畜生不能變化者命，缺戒應更與戒。是中盡形壽不得犯，能持不？答言能持。不得妄語，乃至戲笑。若式叉摩那不眞實非己有，自稱言得上人法，得禪，得解脫三昧正受，得須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果，天來龍來鬼神來供養我，此非式叉摩那、非釋種女。若於衆中故作妄語，缺戒應更與戒。是中盡形壽不得犯，能持不？答言能持。不得非時食。若式叉摩那非時食，缺戒應更與戒。是中盡形壽不得犯，能持不？答言能持。不得飲酒。若式叉摩那飲酒，缺戒應更與戒。是中盡形壽不得犯，能持不？答言能持。

「不得犯不淨行」，以下婬等四法都是先舉根本重戒；「若與染汙心男子身相觸」下，說明今授之學法。惟六法中後二但有學法，故無所對之境。

「缺戒更應與戒」，若在二年中犯者，更與二年羯磨。

寅三、簡行有無。

佛言：式叉尼一切大尼戒應學，除自手取食授食與他。此學法女具學三法：一學根本，即四重是。二學六法，謂染心相觸、盜減五錢、斷畜生命、小妄語、非時食、飲酒也。三學行法，謂大尼諸戒及威儀，並制學之。若犯根本戒法者，應滅擯。若缺學法者，更與二年羯磨。若違行法，直犯佛敎，即須懺悔，不壞本所學六法。

「一切大尼戒應學」，指明學法女所學的範圍，這是與大尼所同之法。

「除自手取食、授食與他」，即先不受而授與尼，不同大尼得食必須受已乃可授食與他。

「此學法女具學三法」以下，列出須學的三種，都極清楚。又都說明毀犯及救治。

「若違行法」，此據犯僧殘以下的，一一作吉羅悔。若犯尼戒八夷中的後四夷，不滅擯，應更與二年羯磨。（治同犯學法）

癸三、受尼戒法二，　子一、標緣。

授比丘尼戒法。

佛言：有八敬比丘尼；善來比丘尼；破結使比丘尼；羯磨受中：有遣信比丘尼，十歲曾歸比丘尼、十八童女、二歲學戒，二十衆比丘尼；邊方義立十衆比丘尼。前二唯局佛世，後五通於像末。

列諸受相，略爲四種，廣列則有七種，羯磨受中含有四種。

「八敬比丘尼」，如來成道十四年，姨母大愛道求出家，佛初不許度，阿難三請，佛告阿難傳八敬法向愛道說，若能盡形行之，則聽其出家。愛道聽後，云頂戴受，即得具足戒。八敬，即：

一、百歲比丘尼見初受戒比丘，當起迎逆，禮拜問訊，請坐。

二、比丘尼不得罵謗比丘。

三、不得舉比丘罪，說其過失；比丘得說尼過。

四、式叉摩那已學於戒，應從衆僧求受大戒。

五、尼犯僧殘，應半月在二部僧中行摩那埵。（尼無波利婆沙，摩那埵改爲半月，制在二部僧中行。各滿四人以上，請大僧應耆年解律，安置尼寺別院。

大僧自結界，懺竟解之。懺悔尼每日至二部僧中作白，客僧尼來寺時亦爾，並奪三十五事折伏之。半月如法行已，應與出罪。僧尼各二十人，共四十人，不得增減。南山律祖云：道風漸替，知犯不知有悔，縱有懺心，集衆難得。是唐時已不行此法，近以我親教師慈舟老人的教導，通教寺比丘尼曾學行之。）

六、尼半月內當於僧中求教授人。（諸說戒法篇，尼差人請教授法及教誡尼法中，明略教誡法。南山律祖云：比世中，多有行前略法，良由廣法難具。靈芝律師云：今時廣略俱廢，止可聞知，用爲來習耳。通教寺亦學行之，至今未輟。）

七、不應在無比丘處夏安居。（在比丘住處半由旬內，得安居；過者不得。常至僧中諮求教誨。）

八、夏訖，當詣僧中求自恣人。（諸自恣法篇，尼差人自恣法中略明。靈芝律師云：今時尼法節制不行，幸而聞之，無復見矣。通教寺尼衆今亦行之，眞亦優曇花矣。）

「遺信比丘尼」，即法預尼。因其美貌，如出寺到僧所受戒，恐遭欺陵而成染汙；因差使者乞求受戒，僧中作法，使者還告便得戒，故名遺信。道宣律祖云：今時所量非類，故閉也，這種受法，早已停止了。

「十歲曾歸比丘尼」，卽前所說十歲曾歸，由於經過奉給家務，有持戒能力，再加學二歲，十二歲，受具戒的。

「二十衆比丘尼」，有佛法的國度，尼受具時，原則上應集僧、尼各十人受之。「邊方義立」，卽僧尼各五人爲授。

子二、正受二　丑一、本法三

寅一、乞畜衆法二　卯一、乞法。

乞畜衆法。

佛言：尼滿十二歲欲度人者，應具修威儀，禮請尼僧足，如大僧法。三乞已，文同故不出。其度沙彌尼、式叉尼、大戒尼，並須別乞。以年年度弟子犯罪故，或捨畜衆法等故。

「滿十二尼」卽十二夏，異於大僧滿十夏。

「年年度弟子犯罪」，尼戒中單提篇上下有二十餘戒，都爲畜弟子而制的。

「捨畜衆法」，若和尚尼無德，僧止其度人，捨畜衆羯磨。

卯二、與法。

與畜衆法。

佛言：尼僧當觀此人堪能教授二歲學戒、二事攝取者，當與羯磨，文亦如上。若不堪教授攝取者，羯磨非法。

「二事攝取」，即法、食二事。

應與法不應與法，文中極明顯。

寅二、授前八緣八，卯一、請和尚法。

正授戒前具八緣：一明請和尚法。

佛言：若十歲曾歸，二歲學戒，年滿十二；若十八童女，二歲學戒，年滿二十者；應與授戒。具修威儀，教言：

大姊一心念！我某甲求阿姨爲和尚，願阿姨爲我作和尚。我依阿姨故，得受大戒。慈愍故。

三請已，答言：可爾。乃至請二闍梨、七證戒人，亦爾。

「阿一」是尊上之言，以重和尚，用佛呼姨母的稱呼。

「和尚，二闍梨」的資格，尼和尚十二夏（僧十夏），尼二闍梨六夏（僧五

夏）。

卯二、安受者所。

二安受者所在。

佛言：當安受戒人離聞處，著見處立。

卯三、差教授師。

三差教師法。

是中戒師應問言：誰能與某甲作教授師？有者答言：我某甲能。應作白差，如是言：

大姊僧聽！彼某甲從和尚尼某甲求受大戒。若僧時到，僧忍聽。某甲爲教授師。白如是。

卯四、教師問三，辰一、示其衣鉢。

四教師出衆問法。

當起禮尼僧足已，往受戒者所，語言：

妹！此是安陀會，此鬱多羅僧，此僧伽棃，此僧祇支，此覆肩衣，此鉢多羅，此衣鉢是汝有不？答言是。

「僧祇支」，翻爲掩腋衣，披於左肩以襯袈裟。「覆肩衣」，掩於右肩以遮袒露的。此二衣相，本似袈裟，而無條葉。尼衆必持，大僧亦有畜用的，但是聽衣。祇支、覆肩兩衣，原爲比丘尼露胸膊行，爲世人譏嫌而制。若大僧所著，我國僧人，在後魏前，並服祇支。以後加袖，兩袖縫合，即是偏衫，乃祇支、覆肩二物所合成。

辰二、正問難遮。

妹聽！今是眞誠時、實語時，我今問汝，實當言實，不實當言不實。汝不犯邊罪不？

謂曾受五戒、八戒、十戒犯四重已，及受大戒犯八重已，還俗訖，今重來者，名邊罪人。應答云：不犯。已下難遮，並準上問，以彼此不解者，非問答故。

汝不犯淨行比丘不？汝非賊心受戒不？汝不破內外道不？汝

非黃門不？汝非殺父不？汝非殺母不？汝非殺阿羅漢不？汝非破僧不？汝非惡心出佛身血不？汝非非人不？汝非畜生不？汝非二形不？並答言非。汝字何等？答言某甲。和尚字誰？答言某甲。年歲滿不？答言滿。衣鉢具不？答言具。父母夫主聽不？隨當時有者言之，不得兩牒，若無言無。汝不負人債不？答言無。汝非婢不？答言非。汝是女人不？答言是。女人有如是諸病：癩、癰疽、白癩、乾痟、癲狂、二根、二道合、道小、常漏大小便、涕唾常流出，汝有如此病不？並答言無者。

辰三、定其言議。

又應告言：

如我向問汝事，僧中亦當如是問；如汝向者答我，衆僧中亦當如是答。

這段文準僧受時的問難文，亦分示其衣鉢、正問難遮、定其言議三科。正問中，先定其思審，後依數列問。列問又先難後遮。

「二根」等五種，是女人隱處，不問亦好。

卯五、喚入衆。

五喚入衆法。

佛言：彼教授師問已，來至衆中，舒手相及處立已。應作白召言：

大姊僧聽！彼某甲從和尙尼某甲求受大戒。若僧時到，僧忍聽。我已教授竟，聽將來。白如是。

卽遙語言汝來，來已，爲捉衣鉢，令入僧中。

卯六、明乞戒。

六明乞戒法。

當禮僧足，在戒師前，兩膝著地合掌，教師教乞言：

大姊僧聽！我某甲從和尙尼某甲求受大戒，我某甲今從衆僧

乞受大戒，和尙尼某甲，願僧濟度我，慈愍故。如是三乞。

卯七、戒師白和。

七戒師白和法。

彼戒師應白言：

大姊僧聽！此某甲從和尙尼某甲求受大戒，此某甲今從衆僧乞受大戒，和尙尼某甲。若僧時到，僧忍聽。我問諸難事。白如是。

卯八、對衆問。

八對衆問法。

彼戒師應問言：

汝諦聽！今是眞誠時，我今問汝，有當言有，無當言無。汝不犯邊罪耶？汝不犯比丘耶？汝不賊心求戒耶？汝不破內外

道耶？汝非黃門耶？汝不殺父耶？汝不殺母耶？汝不殺阿羅漢耶？汝不破僧耶？汝不惡心出佛身血耶？汝非非人耶？汝非畜生耶？汝非二形耶？（並答言無。）

汝字何等？和尚字誰？年歲滿不？衣鉢具足不？父母夫主聽汝不？汝不負人債不？汝非婢不？汝是女人不？女人有如是諸病：癩、癰疽、白癩、乾痟、癲狂、二根、二道合、道小、大小便常漏、涕唾常出，汝有如是諸病不？

並隨有無，具須答已。

寅三、正授本法。

正授本法羯磨文。

彼戒師當隨機示導，令發增上心，使具本法已。應白言：

大姊僧聽！此某甲從和尚尼某甲求受大戒，此某甲今從僧乞

受大戒，和尚尼某甲，某甲自說清淨無諸難事，年歲已滿，衣鉢具足。若僧時到，僧忍聽。僧今與某甲授大戒，和尚尼某甲。白如是。

大姊僧聽！此某甲從和尚尼某甲求受大戒，此某甲今從僧乞受大戒，和尚尼某甲，某甲自說清淨無諸難事，年歲已滿，衣鉢具足，僧今爲某甲授大戒，和尚尼某甲，誰諸大姊忍。僧今爲某甲授大戒，和尚尼某甲者默然，誰不忍者說。是初羯磨，第二第三亦如是說。僧已忍，與某甲授大戒竟，和尚尼某甲，僧忍默然故，是事如是持。

丑二、就僧受法三，寅一、緣四，

卯一、明請師。

本法尼往大僧中受戒法。

五分律云：彼和尚阿闍梨復集十比丘尼僧，往比丘僧中，在羯磨師前小遠，兩膝著地，乞受具戒等。義準尼僧自結大界，護別衆過等。

請羯磨師法。

律無正文，準前具有，應教言：

大德一心念！我某甲今請大德爲羯磨阿闍梨。願大德爲我作羯磨阿闍梨，我依大德故，得受大戒，慈愍故。

三說已，彼應如上答。

可爾。

「往大僧中受戒法」，既受本法已，應即日集尼往僧中受。「十比丘尼僧」，尼僧十人、大僧十人，合計二十衆中受。「在羯磨師前」，受者至大僧中，惟須羯磨，故單請戒師。「尼僧自結大界」，應在自然界，尼僧盡集（僧作法界，尼僧望之爲自然界），唱相結之（全依僧界），因開尼於僧界內重結，所以兩不相攝。

卯二、教乞戒。

乞受戒法。

佛言：彼受戒者禮僧足，兩膝著地合掌，教乞言：

大德僧聽！我某甲從和尚尼某甲求受大戒，我某甲今從僧乞受大戒，和尚尼某甲，願僧拔濟我，慈愍故。

三說已。尼教授師當復本座。

應由尼教授師如法教受者乞戒，「三說已」後，「尼師復本座」。若十誦律開其他人代乞，一般的都能學會乞戒的，不必從開緣。

卯三、戒師和白。

戒師和問法。

此中戒師應索欲問答訖，應如是白言：

大德僧聽！此某甲從和尚尼某甲求受大戒，此某甲今從僧乞受大戒，和尚尼某甲。若僧時到，僧忍聽。我問諸難事。白如是。

卯四、正問難二，辰一、緣。

正問難遮法。

應安慰法如上已，便語言：

汝諦聽！今是眞誠時，我今問汝，有當言有，無當言無。

辰二、問二，巳一、問難遮。

汝不犯邊罪耶？汝不犯比丘耶？汝非賊心爲道耶？汝非壞二道耶？汝非黃門耶？汝非殺父耶？汝非殺母耶？汝非殺阿羅漢耶？汝非破僧耶？汝不惡心出佛身血耶？汝非非人耶？汝非畜生耶？汝非二形耶？

並令識相，分明顯答；以不解故，無由得戒。

汝字何等？和尙字誰？年歲滿二十未？衣鉢具足不？父母夫主聽汝不？汝不負人債不？汝非婢不？汝是女人不？女人有

如是諸病：癩、癰疽、白癩、乾痟、癲狂、二根、二道合、道小、大小便常漏、涕唾常出，汝無如是諸病不？

並隨前事，有無具答。

「父母夫主」，前已問明有無了。有問聽否，無則不問。

巳二、問學戒。

汝學戒未？即應答言：**已學戒。**復應問言：**清淨不？**復重答言：**清淨。**復應問餘尼言：**某甲已學戒未？**餘尼答言：**已學戒。**重問言：**清淨不？**餘尼重答：**清淨。**

先問「學戒」，謂受六法；後問「清淨」，指在受後二年中間有無毀犯。

寅二、法。

正授戒體法。

戒師應略說發戒方便，如大僧受戒中所說；以得戒在大僧，理須知正法。羯磨云：

大德僧聽！此某甲從和尚尼某甲求受大戒，此某甲今從僧乞

受大戒，和尚尼某甲，某甲所說清淨無諸難事，年歲已滿，衣鉢具足，已學戒清淨。若僧時到，僧忍聽。僧今爲某甲受大戒，和尚尼某甲。白如是。

大德僧聽！此某甲從和尚尼某甲求受大戒，此某甲今從僧乞受大戒，和尚尼某甲，某甲所說清淨，無諸難事，年歲已滿，衣鉢具足，已學戒清淨，僧今爲某甲授大戒，和尚尼某甲，誰諸長老忍。僧與某甲授大戒，和尚尼某甲者默然，誰不忍者說。（是初羯磨，三說如上，問成就已，應言：）僧已忍，爲某甲授大戒竟，僧忍默然故，是事如是持。

授已，亦如上爲說記春夏冬時節，示語云。

寅三、授戒相三，　卯一、八重。

次授戒相。

應語云：

族姓女聽！此是如來、無所著、等正覺八波羅夷法，犯者非比丘尼、非釋種女。不得作不淨行，行婬欲法。若比丘尼意樂作不淨行，行婬欲法，乃至共畜生；此非比丘尼、非釋種女。汝是中盡形壽不得犯，能持不？答言能持。不得盜，乃至草葉。若比丘尼偷人五錢，若過五錢，若自取教人取，若自斫教人斫，若自破教人破，若燒、若埋、若壞色，彼非比丘尼、非釋種女。汝是中盡形壽不得犯，能持不？答言能持。不得故斷衆生命，乃至蟻子。若比丘尼故自手斷人命，若持刀與人，教死讚死，若與非藥，若復墮人胎，禳禱呪咀殺，若自作若教人作；彼非比丘尼、非釋種女。汝是中盡形壽不得犯，能持不？答言能持。不得妄語，乃至戲笑。若比丘尼非眞實、非己有，自稱

言我得上人法，我得禪，得解脫，三昧正受，得須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果，天來龍來鬼神來供養我；此非比丘尼、非釋種女。汝是中盡形壽不得犯，能持不？答言能持。不得身相觸，乃至共畜生。若比丘尼有染汙心，與染汙心男子身相觸，從腋以下膝以上，若捺若摩若牽若推，若逆摩順摩，若舉若下若捉若急捺；此非比丘尼、非釋種女。汝是中盡形壽不得犯，能持不？答言能持。不得犯八事，乃至共畜生。若比丘尼有染汙心，受染汙心男子捉手，捉衣，入屏處，共立，共語，共行，身相近，共期，犯此八事，彼非比丘尼、非釋種女；犯八事故。汝是中盡形壽不得犯，能持不？答言能持。不得覆藏他罪，乃至突吉羅惡說。若比丘尼知他比丘尼犯波羅夷罪，若不自舉、不白僧若衆多人，後於異時，此比丘尼若罷

道、若滅擯、若遮不共僧事、若入外道後，便作是說：我先知有如是如是事，彼非比丘尼、非釋種女，覆藏重罪故。汝是中盡形壽不得犯，能持不？答言能持。不得隨舉比丘乃至守園人及沙彌。若比丘尼知比丘爲僧所舉，如法如律如佛所教，不隨順不懺悔，僧未與作共住，而隨順是比丘，諸比丘尼諫是比丘尼言：汝妹知不？今僧舉此比丘，如法如律如佛所教，不隨順不懺悔，僧未與作共住，汝莫隨順。是比丘尼諫是比丘尼時，堅持不捨，是比丘尼當三諫，捨此事故，乃至三諫捨者善，不捨者，彼非比丘尼、非釋種女，由隨舉故。汝是中盡形壽不得犯，能持不？答言能持。

五分云：說八重已，總說四譬，應如是告言：

族姓女聽！如來、無所著已說八波羅夷，又說四種譬喻：若

犯八重，如斷人頭已，不可復起；又如截多羅樹心，不更生長；又如鍼鼻缺，不堪復用；又如析大石分為二分，不可還合。若比丘尼犯八重已，不得還成比丘尼行，汝是中盡形壽不得犯。

「族姓女」，與佛同族，即釋種女；凡出家者，同稱釋種。

「呪咀」，呪是用言詞誓約，不得違越的賭呪。咀是結集鄙惡之言，私罵他人，使之接受。

「不得身相觸乃至共畜生」，輕重合論，以觸非人犯蘭，觸畜生犯吉羅，故說乃至。

「若尼有染汙心」以下，才是顯明重位的限分。

「腋以下膝以上」，若僧戒更嚴格，從髮至足。「捺」，以手重按。「身相觸」，此為尼第五重戒，與僧中殘戒較之，有四不同：

	僧（殘）	尼（夷）
一、死活異	通四境：覺、眠、新死、少壞皆同。	惟覺。
二、大小異	不簡大小。	惟取能行婬事。
三、身分異	隨觸境便犯。	腋以下、膝以上、腕以後。
四、心境異	不問境染淨，但能觸者有染心便犯。	必都有染心。

「八事」，此爲尼第六重戒，若尼與男子俱有染心，犯下七事，七偷蘭遮；八事滿足，才犯波羅夷。若八捉手，亦不成重，因同是一事，不是八事滿足。

「捉手」，捉手乃至腕，以腕後是重。

「捉衣」，身上衣。

「入屏處、共立、共語、共行」，都指離伴的見聞所及之處。

「身相近」，二身相近。

「共期」，共行婬處。

「覆藏他罪」，此爲尼第七重戒。覆重，方犯重；覆餘罪，犯蘭。如作覆藏心，至次日明相出，便犯。

「遮不共僧事」，若被三舉、行摩那埵等，不得滿僧數。

「隨舉比丘」，此爲尼第八重戒。隨順，卽供給所需。與比丘戒本九十單提中第六十九隨舉比丘戒，大略相同。惟比丘隨舉直卽犯提；尼須三諫不捨乃結成重罪。

「八波羅夷」，前四同大僧，第五摩觸戒、第六八事成重戒、第七覆藏他重罪戒、第八隨順被舉比丘戒。前四是根本，後四是枝條，以情重易犯，故須特制。

卯二、四依。

次說四依法。

又應告言：

族姓女聽！如來、無所著、等正覺說四依法，比丘尼依此得出家，受大戒，成比丘尼。依糞掃衣得出家，受大戒，成比丘尼。汝是中盡形壽能持不？答言能持。若得長利：檀越施衣、割

壞衣得受。依乞食得出家，受具足戒，成比丘尼法。汝是中盡形壽能持不？（答言能持。）若得長利：若僧差食、檀越送食、月八日食十四日食十五日食、若月初日食、若衆僧常食、若檀越請食、應受。依樹下坐，得出家，受大戒，成比丘尼法。汝是中盡形壽能持不？（答言能持。）若得長利：別房、尖頭屋、小房、石室、兩房一戶，得受。依腐爛藥，得出家，受大戒，成比丘尼法。汝是中盡形壽能持不？（答言能持。）若得長利：酥、油、生酥、蜜，石蜜應受。

「依樹下坐」一，尼不許獨居蘭若，故樹下依必在聚落。如五分律中，說四依法，無樹下坐，改云依粗弊臥具。

卯三、結付。

汝已受大戒竟，白四羯磨如法成就，得處所，和尚如法，阿

闍梨如法，二部僧具足滿，汝當善受教法，應勸化作福治塔供養衆僧，若和尚、阿闍梨一切如法教授，不得違逆；應學問誦經，勤求方便；於佛法中得須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果，汝始發心出家，功不唐捐，果報不絕，餘所未知，當問和尚、阿闍梨。

應令受戒人在前，餘尼在後而去也。

結尾的囑付，都如僧中，可解。

（原本卷上至此終。）

丙三、衣藥受淨篇第四二，　丁一、明制畜二，

戊一、受衣二，　己一、五衆受衣法二，

庚一、明衣緣本制十，　辛一、制畜三衣意。

衣藥受淨篇第四。

受衣法。

時諸比丘多畜衣服，佛言：當來善男子不忍寒苦，畜三衣足，不得過。僧祇云：三衣是沙門賢聖標幟故。薩婆多云：爲五意故：障寒熱，除無慚愧，入聚落，在道行生善，威儀清淨故，方制三衣。

（自此以下是卷下。）律藏衣犍度中，六羣「比丘多畜長衣」，佛乃初夜著一衣，中夜著第二衣，後夜漸覺寒，令阿難取第三法衣，次第重著，經過這樣試驗，才說「當來善男子不忍寒苦，畜三衣足」可够用，「不得過」多。

律云：欲應袈裟服，當調伏結使（見思惑），非常人所服，故引「僧祇」律中所說的「三衣是沙門賢聖標幟」。

「薩婆多」論中說，因「爲五意故」「制三衣」。初因一衣不能「障寒」，三衣則能。二由常時地做染淨事務通著一衣，則慚愧不生，各隨法式分別著用三衣，可「除無慚愧」。三僧伽梨「入聚落」時著用，使觀者生信仰心。四若「在道行」，反披或高舉之，敬護如塔，使人見之「生善」心。五備有三衣，按行住坐臥四儀受用，使「威儀清淨」。有這五個理由才制定了三衣。

辛二、求財法。

律本云：不得以犯捨墮物及邪命得衣，作不成受。

作衣的財物，「律本云：不得用犯捨墮物及邪命得衣」。因法衣，本體必須清淨，若三十捨墮戒中諸衣戒，有犯未懺，則加法不成，這樣的東西，不得用以作三衣。「邪命」，是以邪心貪求，如爲利而賣法、禮佛、讀經、斷食等事，所獲的贓物，都是邪命物；這邪命物，違背佛化，「作」三衣亦「不成受」用的。

辛三、明色相。

若以錦衣五大上色不得受，應染作袈裟色。

法衣須順道業爲主，故「錦」色花紋，足以耀動心神；以及青、黃五綵，都不得用作三衣。「五大上色」，即是青黃赤白黑之五正色，又有緋紅紫綠硫黃之五間色，都不得受。青，似藍靛而淺；緋，大赤，即絳色；赤白爲紅，赤紅爲紫；青黃爲綠；黃黑爲硫黃。（此五間色，是依資持記說的；禮記集註：則緋，作碧，青白爲碧。）

「袈裟色」，此云不正色染，即青黑木蘭三色。青、黑皆非正色。青，爲銅青，如舊銅色。黑是雜泥，或以果汁浸于鐵器遂成黑色，或以河底緇泥染之。木蘭，樹名，其皮赤黑色，可以染衣。

辛四、明衣量。

聽以長二肘廣四肘衣作安陀會，長三肘廣五肘作鬱多羅僧，僧伽梨亦爾。五分云：肘量長短不定，佛令隨身分量；律云：度身而衣故也。

「肘」，中人之肘，一尺八寸，參閱初篇集僧約界。

諸部律中以四分律衣量爲最小，且以覆體卽得，故「五分」「度身」爲最適當。

辛五、重單相。

若作新衣，一重作安陀會、鬱多羅僧，二重作僧伽梨。若故衣者，二重作安陀會、鬱多羅僧，四重作僧伽梨。若糞掃衣，隨意多作。

解釋用單層和雙層，諸部律都說下二衣隨意，而大衣必須重複；但我國至唐朝已經大衣多用單層了，這是非法的。

爲什麼大衣必要雙層，以三衣三時常年的受持，在印度天氣，下二衣是單的，大衣要雙層比較才合適。

「故衣」料較薄了，所以要各增層數。

「若糞掃衣」，更是故舊的東西，「隨意多作」以適用爲度，不限其層數了。

辛六、條相多少。

應五條不應六條，乃至應十九條不應二十；若過是條數亦應畜。

律中分三衣，則以名稱爲其分別，不見五條、七條之相爲別。多論列九品伽梨，下至九條，可以例推上至二十五條。

若以九條爲上——僧伽梨，則七條爲中——鬱多羅，五條爲下——安陀會。「若過是條數」，謂極至二十五條，「亦應畜」用，今時大衣還多用二十五條的。

辛七、長短相。

應法稻田畦畔齊整，聽以刀截成沙門衣，不爲怨賊所剝故。薩婆多云：從九條至十三條，下品大衣，二長一短；從十五條至十九條，三長一短；從二十一條至二十五條，四長一短；名如法作。若互增減成受持，著用得罪。

律中說沙門衣三賤：粗疏糞掃爲體賤，染壞爲色賤，割碎爲刀賤。

「稻田」隨水流高下而形成「畦畔」形相，沙門法服爲世之敬田，爲利有情，「聽以刀截」成「畦畔齊整」相的「沙門衣」。亦即刀賤，斷自貪著心思，亦「不爲怨賊所」愛而「剝」奪的。

依「薩婆多」論：「九條」、十一條、十三條，三種爲「下品大衣」。每條

應割爲「二長一短」。以次條增而每條長短塊亦增，至上品大衣，「四長一短」。這樣「名如法作」。

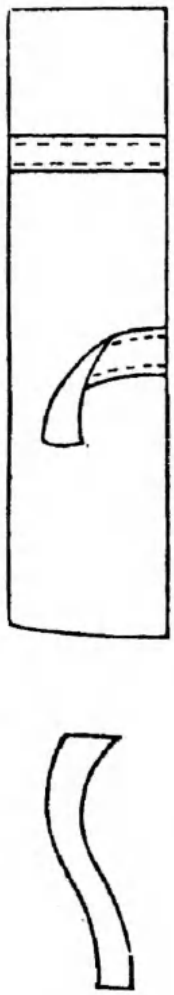
「若」按規定之數「互增減」者，雖「成受持」而「著用得罪」。這裏因受衣，依教必具三衣，有而不受持，亦犯缺衣罪，爲免離衣之罪，受持是可以的。而著衣則須合乎儀相，以生見者的信敬，所以長短違背了規定，越儀而結罪的，故著用得罪。

辛八、作衣法。

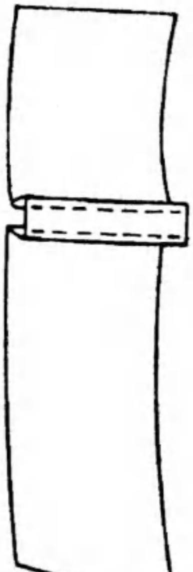
律云：應法四周有緣；五條十隔；應自浣染舒張碾治裁縫。大衣、中衣，要割截；若少褋葉作；若作五納衣亦爾；若下衣，得襵葉作。十誦云：若少減量作，若縵作。僧祇云：葉極廣應四指，極狹如穬麥。律本云：應知此長條，此短條，此是葉，此是第一縫第二縫；此中縫葉兩向；聽葉作鳥足縫。十誦云：要須卻刺。前去緣四指施鉤，後八指施紐。

說明作衣的方法，以「四周有緣」，才不致快壞的。「五條十隔」，五條一長一短，故有十隔，而約條相，則惟有五。「浣、染、舒張、碾治、裁、縫」，六種事務，是做成衣的步驟。

以下說明條葉，「大衣、中衣，要割截」開，重新縫起來的。「若」衣材料「少」時，可以「褋葉作」。褋，又作揲；是以外葉揲縵衣上，如：



「若作五納衣亦爾」，五納衣是五色碎段，重納爲衣。聽許用正間之色，以納在一起，非純色故。以上說大衣、中衣；「若下衣」，料不足時，可「褊葉作」。褊葉，是就縵衣之上，略褊爲相，如：



前說的割、褋二相，通用於三衣；此褊葉則局於五衣（比割省，比褋費料）。「十誦」一律說「若」衣料「少」可「減量作，或者不分條相的「縵作」。

「僧祇」就「葉」有所規定，「極廣應四指」，中人一指，周尺一寸，四指合四寸。「極狹如穬麥」，穬，亦作䴬、穬，即大麥，狹亦須有大麥粒寬。

「律本」就對全衣各部應各知其名稱地說：「應知此長條，此短條……」。

「中縫葉兩向」，應押在兩條之上。「鳥足縫」，如丁字形，以葉相一邊既開著，當作鳥足縫以押定之。

「十誦」的「卻刺」，卻，即是倒，倒扣針刺，不易扯脫。

「前去緣四指施鉤」，謂逼近邊緣四指安鉤；反向「後八指施紐」。今世三衣的鉤、紐位置都有所變更了。弘一律師依宋妙生律師所定之五衣圖，稍爲變通，繪畫一圖，附於羯磨隨講別錄，可以參考！

辛九、補治法。

薩婆多云：三衣破，但緣不斷，不失受持。三千威儀云：令帖四角。律本令褋障垢膩處。若衣壞，隨孔大小方圓補，及如二指大。

說明補治法，「緣」的周相存在，即是受持之限，故「不失受持」；雖中間破，開許補之。「帖四角」，爲的著用擎舉，相助爲力。「褋障垢膩處」，因常洗本衣，恐怕速壞，帖障垢膩處，摘下洗滌，較爲方便。「隨孔大小」而

加補治；隨時發現破處即行縫補，當使壞處不致更超於「二指大」的面積。

辛十、護敬受用法。

十誦云：護三衣如自皮。著大衣者，不得摙土石草木雜使。若不持三衣入聚落犯罪。僧祇云：當敬如塔想。不著者攝褺舉之。入俗人處不著紐者，家家得罪。五分云：若衣下壞，亦令倒著，上下安鉤紐。律中聚落外令反著衣。比丘所行之處，衣鉢恆隨，猶如飛鳥。餘廣如鈔。

說明敬護受用，先引「十誦」的「護三衣如自皮」，極為親切。「著大衣者，不得摙土」等，以恐非分破損，出家本為修道，而乃多求衣，不合道理。摙，音輦，負担也。「若不持三衣入聚落犯罪」，希望把這一律儀注意作起來。

「僧祇」中有於三衣「當敬如塔想」的教誡，「不著時」應「攝(疊)褺（重衣）舉之」。入聚落必須整齊著三衣，如「入俗人處不著紐者」按所入之「家家得罪」。

「五分」有「衣下壞」可以「倒著」的規定，故必「上下安鉤紐」。為了節省三衣，律令在「聚落外反著」。形容「比丘」不可離「衣」鉢，如「飛鳥」的不能離兩翼。「餘廣如（行事）鈔」二衣總別篇。

庚二、明受持行護五，　辛一、對首受捨法二，

壬一、僧衆受三衣二，　癸一、受法二，

子一、大僧受三衣三，　丑一、安陀會二，

寅一、顯可持三衣。

受安陀會法。

佛言：三衣應受持。若疑，捨已更受；若有衣不受持者突吉羅；而不出受法。今準十誦加受持。若以青黃赤白黑五大色及上色染，律論並不成受。

有人主張三衣但奉持無離，卽已是受，不必更加言教的受。若據有疑捨而更受，可知有作法（言教）的受。「佛言：三衣應（加法）受持」。若曾受持之衣，後忘以爲未受，欲重加法受持，但「疑」情不除，這時應先「捨而更受」之。「若有衣不受持者」得突吉羅罪；而律中「不出受法」。故「今準十誦」律文而「加受持」。

但「若以五大色及上色染」衣受持時，「律、論」都有文，「並不成受」。

寅二、就衣加法三，　卯一、正衣。

若如法衣，應云：

大德一心念我比丘某甲，此安陀會，五條衣受；一長一短割截衣持。 三說。

下衣有四種，謂：割截、褊葉、褋葉、縵作。就中有正從二品，先明正有三種，從有二十一種。若作褊葉、褋葉二種衣者，加受衣時，餘詞同上，但改下褊葉衣持，或褋葉衣持。

先說明作法正儀；下衣有四種下，解其所以。

「下衣有四種」是按作法上而分的：「割截、褊葉、褋葉、縵作」。「就」四種之「中，有正從二品」。正，即本位之衣；從，即缺於本衣，用別種衣以當數，此中又分二，一者新作，得衣料不足改作他衣；二者舊有，為舊有之他種長衣。從，去聲讀。

安陀會的正、從，列表如下：

正有三種——或割、或褋、或褊。（褊葉唯限安陀會）

僧伽梨九等（九、十一、十三，十五、十七、十九，二十一、二十三、二十五條。）或割、或褋，共十八品。

（從有二十一種（鬱多羅僧（七條）或割、或褋，共二品。
縵衣一品

故說「正有三種，從有二十一種」。前列作法之文，以割截衣爲例；「若作褋葉、褋葉二種衣者，加受衣時」，「但改」末句卽得。

卯二、從衣。

若從衣受持者，應如是加云：

大德一心念我某甲比丘，此安陀會二十五條衣受，四長一短割截衣持。

如是三說。乃至九條、七條，類此取解。其鬱多羅僧，僧伽梨，各有正從，加受差互，準上可知。

律載無安陀會，尙許借衣受之；旣自有三衣，更聽加法受持。此以「二十五條衣」代安陀會之一例。若僧伽梨下至「九條」，以及鬱多羅僧——「七條」，都「類此取解」。

以下附帶說明，「其鬱多羅僧、僧伽梨」中，也「各有正從，加受」的變通，

「準上可知」在此總說一句，受彼二衣法中就不再提了。

卯三、縵衣。

若加縵安陀會，餘文如上，應言：

此縵安陀會受持。

三說。若擬作鬱多羅僧、僧伽梨者，並準安陀會法；唯約衣上下增減爲異。

縵衣，爲沙彌服，今以之當安陀會受，則：「大德一心念我比丘某甲一加「此縵安陀會受持」，亦須「三說」。

後又在此附帶說明，「若」打算以縵衣當「鬱多羅僧、僧伽梨者，並準安陀會法；唯約衣上下增減」其文「爲異」。

丑二、鬱多羅僧。

受鬱多羅僧法。

此衣正有二，謂：割截、褋葉七條也。從有二十二。若受割截衣，餘文準上，下文加法云：

此鬱多羅僧七條衣受，兩長一短割截衣持。

三說。若褋葉衣，若從衣，並準改。

正：從種數，列表如下：

- 正有二種——或割、或褋。
- 從有二十二種
  - 僧伽梨，九等，或割、或褋，共十八品。
  - 安陀會。或割、褋、縵，共三品。
  - 縵衣一品。

文列割截衣例，「若褋葉衣，若從衣」時，「並準改」之。

丑三、僧伽梨。

受僧伽梨法。

此衣正有十八種，謂：割截、褋葉，各有九品，從有六種。若受割截衣，餘詞如上，準改下云：

是僧伽梨若干**條衣受，**若干**長**若干**短**割截褋葉**衣持。**

三說。乃至九條，準上例受。若有從衣，可例如前。

正、從種數如下。

正有十八種——九等，或割、褋，共十八品。

從有六種——鬱多羅僧，或割、褋，共二品。
　　　　　安陀會，或割、褋、攝，共三品。
　　　　　縵衣，一品。

正：從受法，「可例如前」。

且約僧伽梨說，應作二十五條乃至九條的如法割截而作。若衣料不足，當褋葉作。（上明正衣，下說從衣。）又不足者，七條割、褋作。又不足者，五條割、褋、攝作。又不足者，可作縵衣。但既屬從衣，都既易本名，而加僧伽梨法。以上就新作而說，若以舊有者暫以充數的也是改易本名，加以欲充某衣之法。

子二、下衆受縵衣。

受縵衣法。

律本云：下三衆若離衣宿，得突吉羅。薩婆多云：應持上下二衣，一當安陀會，二當鬱多羅僧。若得如法衣，應言：

大德一心念我沙彌某甲，此縵安陀會受持。

律雖不出受法，今準十誦、五分律中加法三說。

有人說下三衆未受具足戒，何得同持受衣法。今引「律」中「下三衆若離衣宿，得突吉羅」罪以說明須受。然依「多」論，「應持二衣」。以縵衣加「安陀會、鬱多羅僧」法，例舉「縵安陀會」縵鬱多羅僧可例準。本「律不出受法」，故指出「準十誦、五分律中加法三說」的出處。

癸二、捨法。

捨衣法。

律本云：有疑聽捨已更受；不出捨文。僧祇云：有緣須捨者，具修威儀加云：

大德一心念我比丘某甲，此僧伽梨，是我三衣數先受持，今捨。

一說便止。下二衣乃至尼五衣等須捨亦爾。

四分「有疑」開「捨」，而「不出捨文」，依「僧祇」文爲例。「一說便止」，不須至三，加法難成，除法易就，如捨戒法，亦一說便成。

此以大衣爲例，「下二衣，乃至尼五衣等須捨」時，亦可例此而作。

壬二、尼受二衣。

尼受餘二衣法。

時比丘尼露胸膊行，爲世人譏慢故白佛。佛言：當畜僧祇支、覆肩衣。今準僧祇加云：

大姊一心念我比丘尼某甲，此僧祇支如法作，我受持。

三說。若準僧祇文，廣四肘，長二肘，是祇支本制；今則改變，止可義準。其覆肩衣廣長亦如祇支法；今取所著者，或減量作，不必依文；應準改加法。

大姊一心念我比丘尼某甲，此覆肩衣如法作，我受持。

三說。若有換易須捨者，亦準上文。其式叉尼、沙彌尼受四衣，亦準同前。

先說畜餘二衣之緣起。僧祇支，翻爲掩腋衣，謂覆左腋，著帶繫右腋下。覆肩衣，是覆右肩衣。資持記云：「世人不識褊衫，即是祇支、覆肩二物；……當知褊衫右邊，即是覆肩；但順此方，縫合兩袖，截領開裾，猶存本相。」

受文「準僧祇」。在唐代已「今則改變，止可義準」了。此餘二衣受法，亦須「三說」。此但舉受法，「若有換易須捨者，亦準上文」。最後又說明下二衆「受四衣亦準同前」例。

辛二、心念受捨衣法。

心念受捨衣法。

五分云：獨住比丘三衣中須有換易者，應具修威儀，手執衣，心生口言加法云：

我比丘某甲，此僧伽梨若干條，今捨。

三說已。然後受所長之衣，如前威儀加法：

我比丘某甲，此僧伽梨若干條，受。

三說。餘二衣等受捨亦爾。所捨長衣，如後心念淨施法。餘四衆受捨並準此。

心念受捨衣法，「五分」但說「獨住」可用，南山道宣律祖義判無人準得。羯磨疏云：『但界無人，即得自念；雖有非數，豈得對首。』以僧伽梨爲例，先捨，「然後受所長之衣」。「餘二衣等受捨」，亦同用此

法。

至於「所捨」之衣，卽爲「長衣」了。應「如後文的心念說淨法」處理之。

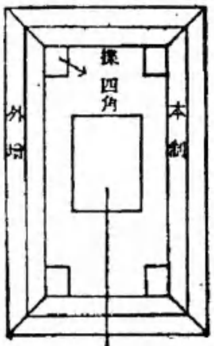
此就比丘爲例，「餘四衆」的心念「受捨」，亦「並準此」而作。

己二、受尼師壇法三，　庚一、制緣起。

受尼師壇法。

佛言：爲身爲衣爲臥具，故制畜之。長周四尺，廣三尺，更增半搩手者。律本善見云：令於縷際外增之。十誦云：新者二重，故者四重。僧祇云：不得輒爾持故物作，及屈頭、縮量、水溼量若乾大者，犯墮。受用犯小罪。此是隨坐衣，不得淨施，及取薪草盛物雜用。應中搩左肩上而行，至坐處取坐之，若置本處，當中掩之，欲坐徐舒，先手按，後乃坐。十誦云：不應受單者，離宿突吉羅。五分云：須搩四角，不搩則已。摩得勒伽云：若離宿不須捨。

「制畜」尼師壇（律翻坐具）的原因，「佛言：爲身、爲衣、爲臥具」。其量，「長周四尺，廣三尺」。而廣長各「更增半搩手者，律本善見」所說「令於縷際外增」。卽後開增量，乃於緣外增之。如：



戒本云：當取故者揲新者上。

重數依「十誦：新二重、故四重」。而「僧祇」說「不得輒爾持故物作」，可能內必用新物作，實無新的，可用故者。「及屈頭」等法欲使其擴大，「若大」者「犯墮」。「屈頭」，是轉尺頭，在轉尺頭時讓多餘一些。「縮量」，是不預桄（光、去聲）張，織機之橫木。用不加織機上之橫木把布桄張平，希有縮量能大出一些。或用「水浴」使布縮小，待其乾大。凡此種種機謀意圖大量的都犯墮罪。畜犯墮罪，「受用犯小罪」——吉羅。

又「此是隨坐衣，不得淨施」，以是本制須用，必須受持；聽畜之物，始開淨施的。既是坐具，不得用以「取新草盛物雜用」。當橫半「中揲左肩上而行，至坐處取坐之；若置本處，當中掩之」，因未坐時，恐塵污了。「欲坐」當小心徐「徐舒」展，「先手按，後乃坐」。「十誦」則說「不應受單者」，以單

薄容易損衣。「離宿突吉羅」，以非是道人標幟的三法服，然亦是佛所制，故離宿得吉。「五分」中說「須揲四角」以助堅牢；然「不揲」亦無過失。伽論「離宿不捨」，以不失法的原故。

庚二、法。

律、論制受闕文，應義加云：

大德一心念我比丘某甲，此尼師壇應量作，今受持。三說。必有餘緣，準上捨衣法。

「律、論」都「制」令「受」持而缺於受「文」，南山義加，以備應用。若「有餘緣」應捨時，「準上捨衣法」。

戊二、受鉢二，己一、緣五，庚一、制意。

受鉢多羅法。

僧祇云：鉢是出家人器，少欲少事，非俗人所宜。五分云：佛自作鉢坏以爲後式。坏，又作坯，音丕，陶土制器而未燒者。

制用鉢的意義，「出家人，少欲少事」，一鉢之食，應已知足。「五分」說

「佛」在蘇摩國，「自作鉢坏」，令窯師燒之，初成金鉢，次成銀鉢。佛說：王若聞者，謂我能燒金銀鉢，並令埋之。後成鐵鉢，青如閻浮樹，佛令用之，號蘇摩鉢。「以」此鐵鉢「爲後」世法「式」了。

庚二、論體。

律中不得畜雜寶銅鑞木石鉢。大要有二種：泥、鐵是也。

出家人應志堅行潔，「雜寶」爲器，與俗混濫；「鑞」以鉛與錫制成，「木」鉢爲外道所用，「石鉢」惟佛用之。故但用「泥、鐵」二種，既離諸種混濫，質料又易得省事。

庚三、辨色。

應熏作黑赤二色。世中時有捉油漆素綊紵等鉢，並非佛制，不成受持。諸部唯有熏鉢一色。

以諸餘色，都同在家人所用，色彩豔麗，容易受膩，並易脫色，故「應熏作黑赤二色」。宋時熏鉢法，安鑪在下。作圓籠覆上，籠中用鐵條橫架，安鉢在中，以竹煙熏之，多作黑色，少有赤色的。

「捉油」，戒本疏說：若油、若捉磨等。行宗記：油字去呼，謂以桐荏油塗

已燒之。掍，合作𤕢，爲揩摩出光也。與今磁器相似。「裌紵」，裌，又作夾，即木骨布漆者是。這些作法的鉢，「並非佛制，不成受持」。在「諸部」律中，「唯有熏色」爲合法的。

庚四、明量。

十誦此律及論云：上鉢受秦斗三斗。毘尼母云：不滿斗半，若過三斗，不成受持。

四分及他部，多說「上鉢受三斗」。若下鉢應斗半。姚秦用姬周之斗，今與唐斗對照，列如下表：

上鉢—秦斗三斗═唐斗一斗
下鉢—秦斗斗半═唐斗五升　　中鉢準是可知。

庚五、行護。

善見云：若穿破失受持。律云：鉢破食入，但淨洗；食不出者無犯；應謹護，不得乃至足令破。毘尼母云：當用細澡豆洗。律本云：若葉若汁，取令除膩。應作囊若襆盛之，繫口外向，帶絡肩上，挾鉢腋下。五分云：瓦鉢應近地洗，若非法洗，得罪。毘尼母、十誦云：鉢是諸佛標誌，不得惡用及洗手，敬之如目。律

中：若破，以白鐵鉛錫縵補。

怎樣護用着鉢？引文很詳明了。先以「善見：若穿破失受持」，告知用心護持，不使穿破。次引本律「鉢破食入，但淨洗」之，倘「食不出無犯」。然應「謹護」，行事鈔安著守護科引四分文很廣，應檢對閱，最後「不得乃至足令破」。以上說愼護勿使破損。

說明洗法，引「毘尼母：當用細澡豆洗」。細澡豆，用豆粉製，可以除垢；細者，久擣篩而用之。「律」中也說「若葉、若汁，取令除膩」。汁，是果汁，取其酸化作用，易除垢膩。

攜帶之法，「應作囊」盛之，或用「襆」——巾包之，「繫口外向，帶絡肩上，挾鉢腋下」。律載因比丘鉢口向脇，道行遇雨，脚跌倒地，鉢碎塊隱脇中而成患；佛言不應爾，故繫口外向。

「五分」說明洗時的小心，若「瓦鉢應近地洗，」否則「得罪」。近地，本律說鐵鉢聽去地一尺，瓦鉢離地五六寸許；且有護鉢如護眼睛的說法。「毘尼母、十誦」都有「敬之如目」之語。以「鉢是諸佛標誌，不得惡用，及(以)洗手」。

最後引本「律：若破，以白鑞鉛錫縵補」之法，以彌補之。

己二、正加受。

律無受法，準十誦云云：

大德一心念我比丘某甲，此鉢多羅應量受，常用故。

三說。善見云：若無人時，獨受持鉢，即準上文。其尼等四衆亦準此。若捨故受新，並準前上。

本「律無受法」文，「準十誦」文「云云」。

「善見：若無人獨受」成法，「準上文」詞。

「尼等四衆亦準此」而受鉢。

「若捨故受新」亦「並準前」捨衣文先捨，再準「上」文加受法。

丁二、明聽畜二，　戊一、四藥二，　己一、緣。

受藥法。

佛言有四種藥：時藥、非時藥、七日藥、盡形壽藥。應手受之，薩婆多云：受食有五義。律本無口受法，準十誦及論，制令口受。時藥手口互塞，餘三藥具兼二

受。

藥，對治新故二種病的，通名爲藥。故病，卽指飢渴。

佛說的「四種藥」，第一「時藥」，有五種正食，五種不正食，如下文所列。淸漿爲「非時」，酥蜜等爲「七日」，其味苦、辛，不任食者爲「盡形」藥。

「四種藥」應手受之，「薩婆多論云：受食有五義」：一、爲斷盜竊因緣，二、爲作證明，三、爲止誹謗（如戒本單提第三十九不受食戒緣起，）四、爲成少欲知足，五、爲生敬心，令外道得益。

「口受」是「準十誦及論」中制定的。「時藥」本爲手受，但緣口受；隨一卽成，不必兼作，故云「手口互塞」。餘三藥具兼二受」。先手受已，後加口法。

己二、法(受)四，　庚一、時藥二，　辛一、緣。

受時藥法。

佛言蒲闍尼有五種，謂：飯、麨、乾飯、魚、肉。佉闍尼有五種，謂：枝、葉、花、果、細末食。名爲時藥，謂從旦至中也。若欲受者，先知藥體，後知授受，餘藥並準此法。

「蒲闍尼」（正食）的「五種」，是正食，能生背請、足食等後犯；「佉闍尼」的「五種」，是非正食，體力微弱，開許服用於午後，故是非正、非請、非足食。

「魚肉」，諸律雖明魚肉爲時食，但佛涅槃前已制斷，故涅槃云：從今日後，不聽弟子食肉。（行事鈔資持記卷三十三，第二頁後半至第六頁廣明。）

「時藥從旦至（日）中」可食，而「若欲受者，先知藥體」合否，「後知授受」的如法否，然後受之；「餘藥」都依「此法」審查而受。

辛二、作法四，　壬一、觀藥染淨。

藥無七過。

一非內宿，二非內煮，三非自煮，四非惡觸，五非殘宿，六非販賣得，七非犯竟殘藥等。

「內宿」，或未結淨地，大界內；或已結淨地，於淨地外大界內；或淨地內，人共飲食同住經明相了。「內煮」，或未結淨地，大界內；或已結淨地，於淨地外大界內；而煮飲食。「自煮」，不限何地，自煮飲食。「惡觸」，亦

不限何地，或未受而觸，或膩勢相連（手巾裹鉢，日須一洗。由食膩塵，能染後淨，此即污觸），或任運失受（時藥過中，受法自壞。餘之三藥，不加法者，類同時藥。若加口法，而越限者，雖是開觸之物，亦成惡觸）。「殘宿」，午前，手受之食，過午，日殘。若又經夜，日宿。此殘宿之宿，與內宿不同。殘宿之宿，是已手受而經夜（內宿，未手受而共宿。）「販賣得」，自他之不淨藥，即與邪命非法自給之流。「犯竟殘」，謂餘三藥，曾經口受，而違時限的。離上七種過，才應受法，故並說「非」。

壬二、授者是非。

授有三種：

一分別知是食非食，二有施心，三者如法授與。

「授」食者須「有三種」事要注意的。「一分別知」道：「是食」，可爲正食、足食的；「非食」，不在正、足之數的。或可「食」是可吃的，「非食」如草木不可吃的。（以是正食，則有犯足食及背請，非正不犯。）「二有施心」，須是施心而授與，如若持食寄與，爲掌舉故，不是給比丘吃的，則比丘不應食；

以後施與比丘了，這才開許食用。可見無心爲施，雖受在手中，亦不成授受。「三者如法授與」，又得是如法的授與，怎麼叫做如法？十誦律中說：若輕心觸手，不成授食。明了論中說：須知比丘是受食者，若解成授。是十誦取至誠，了論須知解，才是如法。

壬三、自受法。

自受三法：

一別知食體與淨人所授之食者心境相當，非錯彼此；二有心自食，非爲餘事；三如律手受，具二五法，無非威儀事者，

比丘當「自受」食時，亦有「三法」當注意的。第「一」辨「別知」道一食體與淨人所授之食者」的「心境相當」。境謂前食，心卽能緣，授者、受者兩方所緣，能「彼此」相領會，不生「錯」誤。「二有心自食，非爲餘事」，須是爲自食用，方能成受。善見中有比丘乞食，食爲風塵所汙，暫爲沙彌受持，至寺仍與沙彌，無自啖食想，故不成受。而此爲沙彌，卽「爲餘事」矣。「如律手受，具二五法」，四分律：受有五種：手與，手受；手與，持物受；持物與，

手受；若持物授，持物受；若遙過物（遙擲物，知中間無觸礙，得墮受者手中）授受。又有五種：身、衣、曲肘、器與，還以上四受；若有因緣置地與，受者口云受受。共爲二個五法。但須「無非威儀事者」。如僧祇律有：若繩連器物，相連不斷，與比丘者，成受，而「非威儀」，此是一例而已。

壬四、量時設觀。

正食五觀：

初計功多少，量藥來處；二自知行德，全缺應供；三防心離過，貪等爲宗；四正事良藥，爲療形苦；五爲成道業故。並律、論正文，非唯抑度，廣相如鈔。

比丘受用衣食房舍臥具等事，必行觀察。母論中說：利根比丘所得利養，隨口隨著，隨人出時，一一作念；不作念者，爲施所墮。若鈍根者，一食作念。（鈍人易忘，但制初食時作念。）

「計功多少」，僧祇有計此一粒，百功乃成。智論云：初耕下種，耘治刈穫，乃至鉢中，計一鉢之食，作夫流汗，食少汗多。「量藥來處」，想想什麼意思施給我呢？

一自知」，自己檢查「行德」爲「全」爲「缺」，怎樣「應供」的。善見：有四種受用利養：一者盜用，二負債用，三子物用，四己物用。不觀而食，破戒受施，如盜用，喩有罪。持戒如負債用，須酬償。七學人——三果四向如子物用，喩須謝。至無學果受利養，才如己物。學者對此應知自檢！

「防心離過，以貪」瞋癡爲最主要的。以食有好、中、惡三境，而生貪、瞋、癡三想，次生三受，後生三行，便結集苦。美食樂受，後起貪行；惡食苦受，後起瞋行；中食捨受，後起癡行；便趣三惡道。必須起觀，使三惡不生。行業絲毫不欺人的，感善感惡的決擇要在於自己了！

「正事良藥」，所說正事，更無他意，正欲事同服藥，以除飢渴之疾病，佛遺教經：受諸飲食，當如服藥。雜藏經說：因王以粗細二食試外道，外道心起愛憎；及試比丘，比丘說偈：是身猶如車，好惡無所擇，香油及臭脂，等同於調滑。但「爲療形苦」，取其支身而已。

「爲成道業故」，佛立觀意，食爲修道，若行凡福，則非出世之意。持世經云：若不爲除滅我慢諸煩惱者，不許受人一杯之水；何況餘施！

這五觀「並律、論正文，非唯抑度（臆度）」，於行事鈔資持記卷三十五對

施與治篇中廣說，可以參閱。我曾依之寫「僧伽在吃飯時應有的警覺」一文，刊入「南山律在新時代佛教的意義」中。

庚二、受漿二，　辛一、緣。

受非時藥法。

佛言：聽以梨棗蕤蔗等汁作漿，若不醉人，應非時飲。亦不應今日受漿，留至明日。若飲如法治。僧祇、五分律開受蜜漿。若諸果汁澄如水色，以水渧淨已。

蕤，與甤同，音蕊。律云蕤果漿。是印度果名，中國未有。

「若不醉人，應非時飲」，可知能醉者，即是時藥，非時不應。

「不應今日受漿，留至明日」一飲，以越過了非時的限分。從今日正午，至明旦相出爲非時之限。「若飲如法治」罪。「僧祇、五分律，開受蜜漿。」我國古德有主張不用蜜的，是結合我國道德重慈觀念，不忍食用蜜蜂辛勤勞動的產物。

「若諸果汁澄如水色」，恐雜有渣滓沈澱，則成時漿了。「以水滴淨」，略用數滴淨水滴入漿中，爲使淨味，此之滴淨，南山律祖說「文雖在漿，義通四藥」。並說：「如衣須揲須點，爲壞色故；如食須水滴之，爲淨味故；如屣須

人著之，爲壞好故。如是一切，無非壞我方便也」。意恐自專地服用，增强貪欲煩惱。

辛二、作法。

義加受法云：

大德一心念我比丘某甲，今爲渴病因緣，此是蜜漿，爲欲經非時服故，今於大德邊受。

三說。餘漿準此，若無渴病犯罪。

這是從開緣的作法，必須病、藥兩個條件具備，可以如文加法；「若無渴病」，非時飲漿，犯非時食罪。

庚三、七日藥二，辛一、緣。

受七日藥法。

佛言有酥油生酥蜜石蜜，世人所識，有病因緣，聽時非時服。僧祇云：諸脂亦七日服。

「世人所識」的酥、蜜等，「佛言：有病因緣，聽時、非時服」用的。「僧祇

云」：風病服油，冷病服蜜，熱病服酥，等分石蜜故說「諸脂亦（可）七日服」，其設治藥物及其作法等廣說如戒本疏長藥戒，行事鈔四藥受淨篇。

辛二、作法。

應義加云：

大德一心念我比丘某甲，今爲熱病因緣，此酥七日藥，爲欲經宿服故，今於大德邊受。

三說。律本云：風病服油及五種脂。僧祇律具有對病設藥法云。

此藥受限七日，故云「經宿服」。

「五種脂」，濟緣記云：熊、羆、豬、驢、魚脂。

「僧祇」「對病設藥」，略於上說，欲詳知者，則除戒疏、事鈔外，仍應檢閱律藏全文。亦可看出印度佛世時醫藥的發達。

庚四、盡形藥二，辛一、緣。

受盡形壽藥法。

佛言：一切鹹苦酢辛，不任爲食者，有病因緣，聽盡形服。乃至灰土大小便等。

「盡形壽」是藥的受持期限的延長。先列各不正常的各味，而「不任爲食者」，常情所不喜好之下的；若在「有病因緣」可以「盡形服」的。下「至灰土、大小便等」在治療上有所需要的，也可用的。羯磨疏云：此既盡形，故開宿煑（內宿、內煑、自煑、惡觸。）四罪。我國創立了叢林制度，廢止了乞食，就是過的開緣生活了。

辛二、作法。

亦手受加口法云：

大德一心念我比丘某甲，今爲病因緣，此薑椒盡形壽藥，爲欲共宿長服故，今於大德邊受。

三說。若有餘藥，或白朮散丸湯膏煎等，但不任爲食者，牒名加法。薩婆多云：如五石丸，隨牒一名，餘藥通攝。

這既是盡形壽的藥，故開宿、煑，而「共宿長服」。如上淨地中及行事鈔中廣明。

戊二、衣等說淨法二，己一、衣說淨法三，

庚一、標緣。

衣說淨法。

佛言：長衣者，長如來八指，廣四指，應淨施，不者犯墮。除波利迦羅衣，不現前等。薩婆多云：不應量者，過十日捨，作突吉羅悔。乃至錢寶穀米等亦爾。佛指面廣二寸也。

「長衣」，卽百一物外之餘衣；比丘中上根但受三衣，中根受百一物，下根聽畜長。「佛指面廣二寸」，則「如來八指」爲一尺六寸（周尺），「廣四指」爲八寸；「淨施」卽說淨，應此量者，不說「犯墮」。縱減於此量，不說淨亦犯吉罪。

「除波利迦羅衣」，譯助身衣，卽百一供給資生之具，但令受持之，不必說淨。「不現前」，卽合說淨之衣，而遇他緣不現在眼前，或買而未到來，或藏於他處等。

「薩婆多云：不應量者，過十日捨」，亦犯吉羅，「作突吉羅悔」。卽前面說的減量者。

「錢寶穀米」，有資助修道之用，聽如法說淨畜受，故云「亦爾」。下金粟說淨法中說明之。

庚二、請施主。

請施主法。

佛言有二種淨法：眞實淨、展轉淨法。薩婆多云：應求持戒多聞者而作施主，亦無請文。義加請法：

大德一心念我比丘某甲，今請大德爲衣藥鉢展轉淨施主，願大德爲我作衣藥鉢展轉淨施主，慈愍故。

三說。其眞實淨主，及錢寶穀米等，俗人爲主，並準請之。

「眞實淨」，物寄他那邊，使彼掌管。請一比丘爲淨主，對說之。因行者既稀，文略不出矣。

「展轉淨」，物在自已這邊，但作他想，彼此作法，易於行持。於五衆中、請一人爲淨主；又於一比丘前對首，作展轉淨法，不須面對淨主，亦不須語淨主令知也。

「多論：應求持戒多聞者而作施主」，不出「請文」，南山律祖「義加請法」。多論亦說，至俗人所，語知比丘之法，不合畜錢寶，以檀越爲施主，即是請義。故注文：「並準請之」。如請眞實淨主文，應同用前文，惟展轉爲眞實。請俗人淨主文云：比丘之法，不得畜錢寶金銀穀米等，今以檀越爲淨施主，後得錢寶等盡施檀越。一說卽可。

庚三、正加法二，辛一、對首淨法。

正說淨法。

善見云：若衣物衆多，段段說之。欲總說者，並縛相著。加重法云：

大德一心念，此是我某甲長衣，未作淨，今爲淨故，施與大德，爲展轉淨故。

彼受淨者言：

長老一心念，汝有是長衣未作淨，爲淨故與我，我今受之。汝施與誰？

彼當言：

施與某甲。

受淨者言：

長老一心念，汝有是長衣未作淨，爲淨故與我，我已受之。汝與某甲是衣，某甲已有。汝爲某甲故，善護持，著用隨因緣。

長鉢殘藥，文並同準。

「段段」各別的說，「縛著」一起總說，都可以的。

弘一律師曾畫三轉之圖：

(甲)——一轉——(乙)——二轉——(丙)

└——————————三轉——————————┘

(甲)財物主（說淨者），(乙)對首者（受淨者），(丙)淨主（施主，淨施主。）

初，財物主恐犯長過，捨物與人，「爲展轉淨」，若不說轉，即眞實了。二、

「受淨者言」以下，是所受之財物，言是展轉，不能專屬於己，更與他人，不能自許，故問本主「汝施與誰」？彼說淨者言：「施與某甲」。三、既指定了淨主，「受淨者言」：「我已受之」，遙施某甲淨主，彼已有，汝當爲淨主「護持、着用」。

「鉢、藥」，準「文」隨改用之。

辛二、心念淨法。

心念說淨法。

五分云：應偏袒右肩蹦跪手捉衣，心生口言：

我比丘某甲，此長衣淨施與某甲，於五衆中隨意與之。**隨彼取用。**得至十一日。復如前威儀言：**我某甲此長衣，從某甲取還。**得至十日。復如初言：**我某甲此長衣淨施與某甲，隨彼取用。**

如是捨故受新，十日一易。

既有別住無人對首的因緣，恐捨心難盡，姑且轉換，使延時限，遇有對首

者，終須對說。

「五分」說作心念儀式，「於五衆中」的展轉淨主，既非目對，故「隨意與之」。先遥施彼，得過制限，故「十一日」「取還」。後又是加法，不越常開之限，故但「得至十日」，恐至明相，依教結犯。又說與彼，如前得過十日。這是一種心念淨法，在一衣上淨施、取還的展轉法。

「如是捨故受新，十日一易」，靈芝律師科判，謂前爲展轉淨，此是互易淨。即有二衣，一是長衣，一是受持，「捨故、受新」，兩衣輪受，不須說淨。所以要十日一易者，受持之衣，不怕犯長；但以長衣（淨者）將要過十日之限，故在十日一轉。這是有二衣，可行互易淨。

己二、金粟淨法。

金粟淨法。

薩婆多云：錢寶穀米，並同長衣十日說淨。律本云：當持至可信優婆塞所，若守園人所，如是告言：

此是我所不應，汝當知之。

論云：除錢及寳等，一切長財，並五衆爲施主。若說淨錢寳，市得衣物，不須淨施。僧祇云：施主若死等，不得過十日，更覓施主說淨。毘尼母云：若衣物未說淨、點淨，縫衣著已淨者，則名衣和合淨。若色非法，縫著如法者，是名色衣和合淨。更不須別淨。

「金」收七寳，「粟」總五穀；必施俗人。還是眞實淨，義無展轉淨。而引薩婆「多論」開「說淨」者，指如法而施的，非是邪命求得，及不淨販賣所得等。若此諸種所得，皆已先犯，雖說淨而亦不成。

「錢寳」，如律俗人送衣價；「穀米」，如律路中他施比丘斑豆穀米，都開爲施受，淨人掌舉等（並令施他，明非自畜）。爲他開說淨。

「可信」人，簡選淨主，四分律亦然。不許比丘親自執掌，恐壞心行。

用已經「說淨錢寳，市得衣物，不須淨施」了。以非新得，從本故淨。「僧祇」一文「施主若死」更求施主之規定，道俗二主，都須常常記憶着。

「母論：和合淨」，謂說、點、染三種通淨，開無一墮及二吉羅。不說淨，一墮；不點、染二吉。如衣未二淨，縫於已淨者上；又五正五間染色，縫於如法色上；以能從所，合成一體同淨，叫和合淨。「更不須別淨」了。

「點淨」，要說明一下，即以壞色點於衣之一角，以爲標誌。廣如行事鈔、戒本疏單提第六十著新衣戒中詳明。

丙四、諸說戒法篇第五二，丁一、緣。

諸說戒法篇第五。

摩得勒伽論云：云何布薩，捨諸惡不善法，證得白法，究竟梵行。半月自觀犯與不犯，清淨身口也。善見云：說戒法，得知正法久住。毘尼母：清淨者，名布薩義。

說戒分僧、別，別人說戒中又分對首、心念，故說「諸說戒法」。

說戒緣起，十誦律中說佛先未制說戒時，衆僧普集作法講論等，外道譏言：我們尚有上法，而比丘沒有，因而開始了比丘說戒布薩。四分律說戒揵度中說王欲令比丘集會說法，如外道那樣和集生善，佛因許說戒。

引「摩得勒伽論云：布薩」，是梵語，義翻「捨惡證善法」，使「梵行究竟」。論其行事，則「半月自觀犯與不犯」，在布薩會上，按說戒師宣讀逐條檢查，非謂但半月自觀而平素卽不須自觀也。因此自觀，「清淨身口」業，身口既

淨，意業也可惭至清淨。

說戒更有住持佛法的功能，如「善見云：說戒法，得知正法久住」。實因僧衆因說戒而得清淨無犯，有犯即行懺悔，都得淨住。以戒清淨，可期定慧的成就，如此相續不絕，正法得以久住。故「毘尼母：清淨者，名布薩義」。布薩，即是淨住。

丁二、法三，戊一、僧法二，己一、廣法二，

庚一、說戒前法二，辛一、僧說戒法二，

壬一、說戒法。

僧說戒法。

佛言：若四人已上，當白已說戒。於十四、十五、十六日說戒。聽上座於布薩日白僧言：

大德僧聽！今白月十五日布薩，白衆僧集某處說戒。

如是白已，上座應教年少比丘具淨水、鐙火、舍羅。聽作時，若打犍槌及餘時法。若告言：諸大德布薩說戒時到；僧集已，比座共相檢校，知有來者不來者。

共諸莊嚴說戒衆具，廣如鈔中。

說戒法，從人數而分作法的差別爲僧法、對首法、心念法三種。僧法中分廣、略二法。廣法中又分說戒前法、說戒座上法。前法中又分僧、尼說戒法。今僧說戒法中，包括時節、集衆、布薩衆具、諸裝嚴具事。

說戒時節，「佛言，當白」告大衆，使知準備，有無識罪及疑罪。每黑白半月中，各有三日可做布薩。「聽上座於布薩日（晨）白僧」，以集衆。但一日中以十五爲常定，如有他緣，前後皆可。

說戒前的儀式，「上座應教年少比丘，具(備)淨水」，爲客來比丘之洗濯；「鐙火」，供養三寶；「舍羅」，翻籌，用舍羅草爲籌，每人與一籌，以統計人數，衆大難知，始用此法。

文又具列正說時的集衆之法，「若打犍椎」，或其「餘」隨「時」所用的什麼可以集衆的方「法」。下邊又引出：「若告言……」。

說戒堂上的「諸莊嚴衆具」，在「行事鈔」說戒正儀篇中「廣」有說明。

壬二、同犯懺白法二，　癸一、識罪。

僧同犯識罪懺白法。

佛言：若僧集說戒，盡犯罪者，不與說戒，不得聞戒，不得向犯者懺悔，犯者不得受他懺悔。彼比丘自已，當懺悔。應作如是白言：

大德僧聽！此一切衆僧犯罪；若僧時到，僧忍聽；此一切僧懺悔；白如是。

如是白已，然後說戒。律本更不悔本罪。

怎樣能僧同犯罪呢？如受錢捉寶，爲利行道，禮佛誦經，所獲贓賄，合衆知非而受，是爲一罪通於衆僧，律云：僧犯尼薩耆，就是這個。或可各人別犯，名、種不同，按其犯罪，都不清淨，應總白懺露，過便滅除。

然而，須是「若僧集說戒」之時已逼近的「盡犯罪」，不能來得及進行懺悔，才從此開緣。如在說戒之前同犯罪者，律云：當詣比近清淨比丘衆中，差人往懺，淸淨返寺，次第對此清淨者對首懺悔。

因第一、犯者自已行缺不堪訓人——「不得說戒」；第二、犯者戒體已穢，不合淨教——「不得聞戒」；第三、犯者自已既有瑕疵，不能引證對方出罪——「不得向犯者懺悔」；第四、犯者自已既已染汙，不能生起他人後斷惡法的，

病人不能治病——「犯者不得受他懺悔」。有此四義，乃從開文，作白同懺，才應淨法。

一「比丘白已，(卽)當(作了)懺悔」，「然後說戒」；以本罪隨着滅除了，「律本更不悔本罪」。因懺罪向人坦白，求人證明自己沒有覆藏；今已作白告，都無隱祕，心淨除罪了。可是白前，必應告衆，慚恥自責，向僧發露。作此白告，一切偷蘭下諸篇罪，有犯能除。上二篇罪，須僧法或別法分別懺除的。不在這個白懺的範圍，不應混爲一談。

癸二、疑罪。

僧同犯疑罪發露白法。

佛言：若說戒時，一切僧於罪有疑者。應作白言：

大德僧聽！此一切僧於罪有疑；若僧時到，僧忍聽；此衆僧自說罪；白如是。

然後說戒。此但露罪，得聞說戒，本罪乃識已懺。

此「疑罪」，是對罪未能認識無疑，故雖「白露」，本罪不滅，必待識別以

後，進行懺悔。

羯磨疏用淸旦食粥之例，說明疑罪情形。以粥稠厚，似於正食，至中午還吃正食，疑其犯足食戒；然而粥出釜時，用物畫之成字爲正食，如不成字以後形成稠厚的則不犯，這樣必須等待問明白淨人，才可決定。而現在就要說戒了，不暇追問粥相，所以但作疑罪的白露，便應淨法，以俟說戒後把「本罪識已乃懺」。

辛二、尼請教法二，壬一、差緣文。

於說戒日，集僧索欲，問緣答云差人請教授羯磨。文言：

尼差人請教授法。

大姊僧聽！若僧時到，僧忍聽；僧差比丘尼某甲，爲比丘尼僧故，半月往比丘僧中求教授；白如是。

大姊僧聽！僧今差比丘尼某甲，爲比丘尼僧故，半月往比丘僧中求教授，誰諸大姊忍；僧差比丘尼某甲爲比丘尼僧故半月往比丘僧中求教授者默然，誰不忍者說，僧已忍差比丘尼

某甲，爲比丘尼僧故，半月往比丘僧中求教授竟；僧忍默然故，是事如是持。

尼寺「於說戒日，集僧索欲」，求得一致的願望。前方便的「問緣」時，應「答云：差人請教授羯磨」，白二差人。

壬二、往僧相。

律本云：應白二差一人已，彼獨行無護，更差二三人爲伴，往僧寺中，至所囑比丘所，義準應差人承受；彼囑授尼應具陳所請已。至十六日更往僧寺中求可不時，若得略敎授已。還至本寺，鳴搥集尼衆，不來者說欲已，然後使尼如僧中所告者，在尼衆中具宣僧敕訖，諸尼合掌頂戴受。律雖無文，準僧祇律，文義如此。若僧尼兩衆各滿五人已上，方行此法。故律本云：若衆不滿，若不和合者，至時但禮拜問訊。

往僧中的儀式，「白二差一人已」，不能「獨行」，帶同「伴往僧寺中，至」僧衆「所囑之比丘所」「彼囑授尼應具陳所請」。僧中所囑之比丘，「義準應差人承受」的。

「至十六日」，受差之尼「更往僧寺求可不，若得教授已」，回寺「宣僧敕」告。若廣法，卽僧中請人作法，差往教誡等法，律藏本具有之，而唐世卽不行，故但存略法；靈芝律師業疏記云：今時廣略俱廢，止可聞知，用爲來習耳。次說本「律雖無文，準僧祇文義如此」。然必「僧尼兩衆各滿五人以上，方行此法」。故本律指出「若衆不滿，若不和合，至（布薩日，尼）但禮拜問訊」。所以須滿五人者，以尼被差，卽是所爲之人，非僧數攝，故須有五。僧雖有五，教誡者要須具德，廿夏，若無此夏，雖多亦不合受，以德不滿。

庚二、說戒座上法四，　辛一、教誡尼法。

教誡尼法。

佛言：於僧說戒時，上座問言：比丘尼衆遣何人來耶？今但取當時說戒者問之。受囑授者卽起，具修威儀，爲白僧言：

大德僧聽！某處比丘尼僧和合，僧差比丘尼某甲，半月半月頂禮比丘僧足，求請教授尼人。

三說已。義加云：彼應至上座所云：大德慈濟，能教授比丘尼不？若答言不堪

者，乃至二十夏已來，一一具問。若無有者，還至上座所，白言：徧問衆僧，無有堪者。上座即應作略教誡法，告囑授人云：此衆無堪教誡師，明日尼來請可不時，應報言：昨夜爲尼徧請，無有堪者；雖然，上座有敕，敕諸尼衆精勤行道，謹愼莫放逸！

問「尼衆遣何人來」，佛說上座問，至唐時已「但取當時說戒者問之」，傳用到了現在。

「受囑授即起」以下，指出問答的經過。先「三說已」在僧中問。次「義加彼應至上座所，乃至二十夏已來，一一具問。若無有者，還」告上座，「上座即應作略教誡法」。我親教師處說戒，改由說戒師三問衆僧，衆默然，說戒師即作略教誡，較此簡略易行了。

辛二、告清淨法。

告清淨法。

佛言：若說戒日，客來若少者，當告舊比丘清淨。應如是告言：

大德僧聽！我比丘某甲清淨。

若說戒序竟，方陳此言。必有犯者，舉過告僧已，餘者次第聽。

在「說戒日，客來若少者」；不須重說戒，惟告清淨；若外來比丘若多、若等，縱說戒竟，皆令重說。此告淨法，律中局於客比丘。

若未至戒序問清淨處，隨到卽坐，不勞告淨，以來得及聽到問淨的。若有多人齊至，須一一別說，以各自陳。

「若有犯者，舉過告僧已」後，「餘者次第聽」之，故後接着說明識疑罪發露法。

辛三、識疑兩露法。

識罪發露法。

佛言：當至一清淨比丘所，具威儀，說所犯名、種，白言：

大德憶念我比丘某甲犯某罪，今向大德發露，後如法懺悔。

三說。說戒時憶者，須用此法；若餘時中，依法懺悔。十誦云：發露比丘，不須更發。

疑罪發露法。

律本，比丘犯罪有疑，復遍說戒，佛言應發露已，得聞戒。義準云：

大德憶念我比丘某甲，於某處犯生疑，今向大德發露，須後無疑時，如法懺悔。

三說。

這識疑發露法，與前不同。前是僧同犯，故可用僧法。今則別人，又有所對之清淨比丘，故須發露已，方得聞戒。

且須「說戒時憶者，須用此法；若餘時中」憶者，則須「依法懺悔」完，來參加說戒。「十誦云」若已「發露比丘，不須更發」了。是指雖經發露而未得懺除之緣的。

疑罪發露的要點，也是「逼近說戒」，於「犯罪有疑」的情形。

「名」，如波逸提等，「種」，如小妄語等。

辛四、座上發露法。

說戒座上憶罪發露法。

律本，爲在座上忽憶本罪，向比座說之，舉衆鬧亂，佛令發露心念。應義準云：

我某甲犯某罪，爲逼說戒恐鬧亂衆故，待竟當懺悔。三說。疑罪準此。

此座上發露，又不同前。以「座上憶罪，向比座說，舉衆鬧亂」的因緣，「佛」制「心念」的「發露」，這是開緣了。然此據識罪；若「疑罪準此」發露，則待於罪無疑時當懺悔。

己二，略說戒法二，庚一、緣。

略說戒法。

佛言：若王、賊、水、火、病、人、非人、惡蟲及有餘緣者，若牀座少、露溼、天雨、布薩多夜已久，或鬭諍、說法等夜久者，略說戒。五分、僧祇，並爲多緣開聽略說。

「王、賊」乃至「惡蟲」，即是八難。「病」，約重病須將護的。「人」，謂有冤仇者，欲執縛比丘，此據常人，不同上賊。「非人」，即鬼神爲惱。「惡蟲」，通括禽獸能爲命難者。「布薩多夜已久」，謂懺罪人多，遂至夜久，恐明相出，開略說戒，即以行懺而爲布薩。

庚二、相。

說前方便，一如廣法。隨緣緩急，廣略說之。律中具有三五略說，隨緣遠近，文非明了。今依毘尼母論云：若說序問清淨訖，應言：

諸大德！是四波羅夷法僧常聞。

十三僧伽婆尸沙乃至衆學，並云：

諸大德！是衆學法僧常聞。諸大德！是七滅諍法，半月半說戒經中來。

已下依文廣說。若難卒至，應隨到處云：已說至某處，餘者僧常聞。若難緣逼近，不得說序者，僧祇云：

諸大德！今十五日布薩時，各正身口意，莫放逸。

便各各隨意去。律本至布薩日不得不說；若無者，應說法誦經亦得。

雖略說戒，而「說前方便，一（都）如廣法」。應當「隨緣緩急，廣略」的說。「律中有三」段，每段有「五（種）略說」，應「隨緣遠近」，而定略說之方式。

「母論」的「若說序問清淨訖」是一種，以次八篇，隨緣取略的方式，但均須「諸大德，是七滅諍法下，依文廣說」。此常途之略法。

「若難卒至，應隨到處」而說「已說至某處，餘者僧常聞」，此約已說序等竟正誦中卒然難生之法。

「若難緣逼近，僧祇」之例，此約作白竟，則將誦卒然有難之法。前三種略法，總括盡致，量緣用取，在臨事的取捨了。

最後，舉「律」中文說明至期必說；「若無」說戒「者」，亦「應說法誦經」，因半月一誦，提示策勵受體，不容忽略的。

戊二、對首說戒法。

對首說戒法。

佛言：若一比丘住處，於說戒日，當詣說戒堂掃灑令淨，敷坐具，辦澡水瓶，然鐙火，具舍羅。若客比丘來，若四人以上，應白說戒；若有四人，應集白說戒。若有三人，不得受欲，應各各三語說戒，如是言：

二大德憶念！今僧十五日說戒，我某甲清淨。

餘二人亦如是三說。若二人共住亦準此。若犯罪者，向清淨者發露若懺悔已，方得加法。若有罪不發露者，不應清淨法也。

對首說戒裏，「若一比丘住」，說前準備都如僧中的。「若四人以上，應白說戒」，以已具足僧數。

「若有三人，不得受欲」，準律說欲，不開別人。「各各三語說戒」，及「二人亦準此」說，爲正是對首說戒法。

恐有犯者，亦直接對首說自清淨，故指須「向清淨者發露、若懺悔已」後，「方得加法」。否則「不應清淨法」的。

戊三、心念說戒法。

心念說戒法。

佛言：一比丘於說戒日如前辦衆具，待客比丘。若無者，應言：

今僧十五日說戒，我某甲清淨。

三說。五百問事云：如上加法已，有罪者向四方僧懺悔已，獨坐誦戒至竟。

比丘尼、式叉摩那、沙彌、沙彌尼。 爲別，餘詞同上。

心念說戒，是「一比丘……待客比丘」而不得時，自念「清淨」。如「有罪者，向四方僧懺悔已，獨坐誦戒至竟」。僧祇文如四分：若無客者，作念：若得清淨比丘，罪如法除。念已，當心念口言，三說布薩。就是這裏的向四方僧露悔了。

若「尼」及下三衆，但改名稱，「餘詞同上」

丙五、諸衆安居法篇第六二，　　丁一、明住法二，

戊一、標緣起。

諸衆安居法篇第六。

時諸比丘一切時遊行，蹋殺生草木，斷衆生命根；世人譏訶，蟲鳥爲譬。佛言：不應一切時遊行，聽三月夏安居，有通訶別制，出在尼律。

安居法。

佛言有三種安居，前安居、中安居、後安居。前安居者，住前三月；後安居者，住後三月。十誦律：佛制五衆，並令安居。律云：尼不安居波逸提；僧等四衆突吉羅。明了論云：無五過處，得在中安居。一、太遠聚落，求須難得；二、太近

城市，妨修出道；三、多蚊蟻，自他兩損；四、無可依人，可依人要具五德：一、未聞令聞，二、已聞令清淨，三、能決疑網，四、通達無滯，五正見；五、無施主供給藥食。並不可安居。律本云：安居有四種：一、對首，二、心念，三、忘成，四、及界，並有據緣，如下具列。

能靜攝形心爲安，要期在住爲居。

「蟲鳥爲譬」，世人譏言蟲鳥尙有巢窟，釋子何竟人間遊行。

「通訶」，是春夏冬一切時不得人間遊行；「別制」，是制結夏安居。

「三種安居」，四月十六日是前安居，十七日至五月十五日是中安居，五月十六日名後安居。若二種安居，則四月十六日爲前安居，十七日至五月十六日，皆名後安居。此就賞罰而說前後。若約結罪，則以前三十日爲前安居，五月十六日名後安居。

「三月」，若夏中有閏月，或延長安居時日或不延長等規定，如羯磨疏及行事鈔廣明。

「十誦」：誰應安居？謂五衆也。故「五衆，並令安居」。

四分律：尼三時遊行戒中，尼提；僧及三衆俱吉羅。

「了論：無五過處，得在中安居」一，都易明了，四中，夾敍可依人之五德，以示依止準則。

最後舉出律中的四種安居，都得成法。

戊二、作法四，己一、對首二，庚一、前安居法。

對首安居法。

律本云：應白所依人言：我於此處安居已，口言：

大德一心念！我比丘某甲，今依某伽藍 某聚落**前三月夏安居，房舍破，修治故。**三說。

五分十誦云：彼人告所白者言：

知，莫放逸。答言：**受持。**

律本云：夏中當依第五律師廣誦二部律者，若違得波逸提。春冬依四種律師，違者突吉羅。理準律意，應問彼言：

依誰持律者？

答言：**依某甲律師。**

告言。**有疑當往問。**

五分云：佛言：當於持律者安居。若處所迮鬧者，應七日得往返處心念遙依。若依檀越村野林樹山巖房舍等安居者，並同上文，唯改伽藍爲異。若修治破壞之語，局僧住處，隨事量度。其四衆作法，唯改言比丘尼、式叉摩那尼、沙彌、沙彌尼爲別，餘詞同上也。

對首安居法裏，先說前安居。「應白所依人」，即對首作法者，託借前人爲證，故爲所依。

下正作法，分爲八段：一「大德一心念」，告所依作證者，使不作其他緣想，專注於此作法。二、「我某甲」，自己稱名，簡非他人。三、「依某伽藍」，定所安居之處所，隨實而說。四、「前」，簡別於中、後安居。五、「三月」，所期望的時期。六、「夏」；別於春、冬。七、「安居」，說明所爲的正題，爲攝靜修道而安居。八、「房舍破」等，說明四方僧物，有前人的料理，現在才能受用；如今有壞必及時修理之，以爲後來者的應用。此法須「三說」，以

表不謬不濫。若依止山窟樹林，則不說修治之句。

前證者答云「知」。更告以「莫放逸」的，如涅槃經云：諸過之源，由行放逸。故正囑告，希離過非。安居者答「受持」，是自立誓言，表示遵守所告的。

「第五律師」，律中，有五種持律：一、誦戒至三十，二、誦戒至九十，三、廣誦戒，四、廣誦僧尼二部戒，五、廣誦二部律。夏制須依第五；「春多依四種律師」。故後問「依誰持律者」，答後，更告以「有疑」難時，應「當往問」之。此中「誦」戒，非惟誦文，通須解義，明了持犯，始可依之。

以下注文，先說若持律者「處所迮鬧」，即安居處無可依之人，「應七日得往返處」擇持律者依止之，爲「心念遙依」，而遇有疑難，當往問時，受七日法可返回的。最後，說餘「四衆」的「作法」。因下衆在夏末時可以受利，故亦可隨僧安居。

庚二、後安居法。

後安居法。

律中有比丘四月十六日欲前安居，不至所住，十七日乃到，佛言後安居。應準上

文言後三月夏安居，餘文並如上。如是乃至五月十六日後安居法並準前。

注文依犍度文，但出後安居法；然中安居法，道理上應具有的。若立三種，則應有夏三月中安居。

己二、心念法。

心念安居法。

佛言若無所依人可白，應心念安居。文言：

我比丘某甲，依某僧伽藍前三月夏安居。

餘詞同上。

安居本是對首法，以無所對，始開心念。除說戒座上憶罪發露的心念，恐鬧亂大衆，意中自言，言了爲相；其餘一切心念，都得口言。故此心念之文，亦如前法，但略其所對者的答詞而已。

己三、忘成法。

忘結便成法。

時有比丘來至所住處安居，忘不結；佛言若爲安居故來，便成安居，律中爲客比

丘本有要期，外來託處，有忘開結；必有住人，不在通限，若本有方便，理通客主也。

忘記了結安居的法式而也成安居法的作用的，叫「忘結便成法」。但其主要的如上來所說的「爲安居故來」，這樣才「成安居」。五分律：有比丘爲安居故來，受了房及臥具後，不念安居，口又不言（不加法）；佛說爲安居受房，亦成安居。是體諒到他前方便——準備的本意的規定，是「有忘」了作安居法從「開」緣上「結」定下來的。

若「必」是原「有住」在界內的「人」，應「不在通」用這個緣開之「限」的。然而，雖是本住人，「若本有方便」——安居的準備及願望等，也應許其成法的，所以又說「理通客主也」。

己四、及界法。

及界與園成安居法。

時有比丘往餘處安居，一腳入園及界，便明相出；如是兩腳入園及界，便明相出；如是兩腳入園及界，便經明相；佛言並成安居。若準人解，後二種法，應在

前後十六日，若在中安居，隨日得結。

一腳或兩腳入界與園，就成安居法。界，是攝僧界；園，是僧伽藍園。若界寬藍狹，則約界說；藍寬界狹，即據藍論。一腳入界、園，兩腳入界、園，共計可能有四種情形。

注文依律列出三種，都是「比丘往餘處安居，一腳」或「兩腳」將「入園及界」，沒來得及作法，「便明相出」了，或已「經明相」了；「佛言並成安居」。也都是體諒到安居者有了打算和熱望了，臨時晚了些，給予以開緣的。

忘成、及界，這「後二種法」，「若準人」們「解」釋，「應在前（四月）後（五月）十六日」一時應用，因為，「若在中安居，隨日得結」法的，明相既出，算次一日沒有妨礙的。

其實，中安居也不妨適用之，因比丘無緣遲安安居一日，即犯一吉羅；則早安居一日，即少一個吉羅（尼墮）麼！

丁二、明出界行法三，　戊一、受日出法二，　己一、緣。

受日法。

時有佛法僧塔事，及父母檀越召請受戒懺悔等緣，並瞻病求藥問疑請法，如是諸事，不知云何。佛言不及卽日還，聽受七日去；不及七日還，聽受十五日去；不及十五日還，聽受一月日，及一月日應還。其三種受日，並不通夜，不同他律；又所爲之緣，但是破戒非法事者，並非正緣，不成受日，及破安居。十誦云：應五衆安居，五衆受日。若受日往赴在道，事盡卽須返界，以無法故。明了論中有重受七日法。僧祇律云：比丘尼無羯磨受日法，若有緣開七日。

安居「時有佛、法、僧、塔事，及父母……如是諸事」發生，「不知」怎麼處理；「佛言」可以受日去。看事故來「不及卽日還，聽受七日去；不及七日還，聽受十五日去……」共三種受日。「其三種受日」的最後之一日「並不通夜，不同他（十誦）律」的主張。

受日，卽是受到許可的假日。若是請假的理由——「所爲之緣，但是破戒非法事者，並非正（當）緣（由）」，這樣「不成受日，及破安居」了。

「十誦云：應五衆」同須安居，「五衆受日」；「若受日」出界「往赴在道」中，其所辦之「事」已完，「卽須返界，以無法故」。

假使受日之限已到，所爲之事未完，「明了論中有重受七日法」的例子。

七日法，屬對首法，通於自然、作法二界；十五日、一月日法，屬僧法，局於作法界中受的。按「僧祇律云：比丘尼無羯磨受日法，若有緣開七日」。當時社會女人行動多所不便，於此亦可見一斑。衆亦外化不廣的緣故。

（隨機羯磨此處及第十篇末，都有僧祇事訖羯磨文，弘一律師依南山事鈔、業疏，謂皆不可用，想是後人增入，故應刪去。）

己二、法二，庚一、衆法。

羯磨受日法。

佛法東流，數本羯磨乞受日法全缺不同，皆自意言，未尋正教。今學所宗，但依律本，本既無乞，不可妄加；又括諸部並無加乞。應告情已，羯磨者如是白言：

大德僧聽！若僧時到，僧忍聽；比丘某甲受過七日法十五日、一月日**，出界外，爲某事故，還來此中安居；白如是。**

大德僧聽！比丘某甲受過七日法十五日、一月日**，出界外，爲某事故，還**

來此中安居，誰諸長老忍；僧聽比丘某甲受過七日法（十五日，一月日），出界外，爲某事故，還來此中安居者默然，誰不忍者說；僧已忍聽比丘某甲受過七日法（十五日，一月日），出界外，爲某事故，還來此中安居竟；僧忍默然故，是事如是持。

羯磨受日，先說緣，後正釋法。

「佛法東流，數本羯磨」中，初曹魏僧鎧羯磨本，受日先從僧乞，羯磨文不牒緣事。高齊慧光注釋之曇諦本，如覆藏羯磨，前陳三乞，後方與法；白與羯磨第二句中牒前所乞，第四句單云與法而略事緣。隋法願本，準六夜乞法牒緣——乞詞牒前覆藏乞法行日等已，方乞後法，諸羯磨中，此最委悉；至白及羯磨，兩徧牒事，大同於覆藏。這三本文雖詳略不同，義都加乞。到唐世諸師才不加乞詞，準律直誦白及羯磨，南山正用此法。故說數本中「全缺不同，皆自意言，未尋正教。今……依律本，本既無乞，不可妄加」。非但四分律本，「又括」一覽「諸部」一律，「並無乞加」，故不用乞詞。

後正加法，乞求受日者「應告」白所爲的事「情已」後，「羯磨者如是白

言」。十五日法一月日法任用一種，不得俱誦，以爲可得四十五日的。

庚二、對首。

對首受日法。

律、論但聽受七日，並無正法，傳用羯磨白中，義亦無失。十誦云：若無比丘，當從四衆受。應告言：

長老一心念我比丘某甲，今受七日法出界外，爲某事故，還來此中安居，白長老知。三說。

十誦律云：開獨住比丘心念受日。應準上文，唯除所對之言爲別。

對首受日法，在「律、論但聽受七日，並無正法」的記載。然依「傳用羯磨白中」，牒事緣之文，而「義」立此法，當亦「無失」本意的。

「十誦……當從四衆受」，原則上對首受日，亦須各衆自對，非互對首。若對自衆下位時，應先作心念，後囑而去，不是正對下位而作受日法。故「十誦當從」之文，雖是正敎，亦須如理靈活用之。

假如「獨住比丘」，「十誦律」有「心念受」的「開」緣。「應準上文」心

念口言，「唯除所對之言爲別」。

戊二、命梵移法。

命梵二難出界法。

律中若安居中，本二、大童女、婬女、伏藏欲來誘調比丘；又有惡鬼怨賊毒蟲惡獸，不得如意醫藥使人；我若此住，必爲我淨行及命作留難。佛言聽去。準毘尼母論云：移夏不破安居，諸部無文開。

這段說明在安居中，若有爲生命、梵行作障難的事故發生，可以出界移夏到別處的。

「本二」，或譯作故二，卽本未出家時結過婚的婦人。「伏藏」，是地下有伏藏，容或生起盜取。前三爲婬境，伏藏是盜境，都屬梵行難。「惡鬼、怨賊、毒蟲、惡獸、不得如意醫藥、使人」，都是命難。倘有這些難事之一者，「我若此住，必爲我淨行及命作留難」，這種情形下，「佛言聽去」。律言應以此事去。意是不破夏而得歲的。

下面舉「母論」文證明「移夏不破安居」，「但諸部無文開」，或是翻譯時

的不完備。

戊三、受出逢難。

受日出界逢難法。

律中比丘受七日出界，爲父母兄姊等至意留過日，或水陸道斷，遂卽過限，佛言不失歲。僧祇云：若受日在道，不得迂迴；當日若了，卽還本界。

「至意（所）留」，「水陸道斷」，不是受日者故意延長時間的場合，「佛言不失歲」。這又充分說明佛制的重人情及靈活運用。更又極爲詳盡地說明，「僧祇」說的：「在道不得迂迴」以拖延時間；倘事緣「當日若了，卽還本界」，不必一定待到所受之日完了，因有事畢法謝的意義。不可告幾天假，就按日銷假。

丙六、諸衆自恣法篇第七二，　丁一、標緣。

諸衆自恣法篇第七。

時諸比丘共住，受持瘂法。佛種種訶責言：此是白羊外道法，自今已去，聽共相檢校，知有罪無罪；有十利故，便得正法久住，應安居竟自恣也。

「諸衆」，論人則僧尼等五位，論法則僧法、對首、心念三種。「自恣」，

自宣己罪，恣僧舉過，身口託於他人，接受善意批評。

最初「時諸比丘共住，受持瘂法」，以謂緘口不談他人是非為正確的修持，「佛種種訶責」說明了那是「外道法」，應展轉相諫，相教懺悔，「自今已去，聽共相檢校」，說明是非，「知是有罪無罪」。這互相勸諫的展開，能「有十利」益（拙著：戒本淺釋大婬戒戒緣中釋），「便得正法久住」的最終目的。自恣的時間，「應在安居竟」行之。

丁二、作法二，戊一、僧三，己一、僧法二，

庚一、廣法四，辛一、明白。

僧自恣法。

佛言：應十四日、十五日、十六日自恣。餘辦衆具，如說戒中。比丘不知何時，

佛言：聽小食大食上，上座應唱令白云：

大德僧聽！今白月十四日，（餘日準此）**衆僧集某處自恣。**

僧用僧法自恣而作廣法時，先應白僧使知。是「佛」先說明了「自恣」的日期，而「比丘不知何時」，進一步規定時間，「佛言：聽小食、大食上，上座

唱令白」告。

雖三日通用，若約定一期，以十六日爲定。若前二日自恣，恐無知者，於自恣後出界破夏的。又若十六日自恣，應改云黑月一日，依通例即七月十六日。雖律制遇有前後安居者時，應從安居多者自恣；而依通例多是前安居（不結前安居者，至後安居日日結突吉羅。），如是後安居人應從前安居者自恣，而自恣後須住待日足——卽滿九十日。

辛二、差五德。

差受自恣人法。

佛言：聽作時若打揵搥，若告言諸大德自恣時到。僧集已，應先差人，應具兩種五德：一自恣五德：不愛、不恚、不怖、不癡、知自恣未自恣。二具舉罪五德：知時、如實、利益、柔輭、慈心也。十誦、五分，並差二人以上，若衆止五人，前後單差，若有六人，一時雙牒而作羯磨。應和問答已，白言：

大德僧聽！若僧時到，僧忍聽；僧差比丘某甲、某甲作受自恣人，白如是。

大德僧聽！僧差比丘某甲、某甲作受自恣人，誰諸長老忍；僧差比丘某甲、某甲作受自恣人者默然，誰不忍者說，僧已忍差比丘某甲、某甲作受自恣人竟；僧忍默然故，是事如是持。

作此法已，兩五德者方從座起，至上座前，禮僧足已，然後蹦跪和白。

「作」自恣法「時」應先「打揵搥，若告言諸大德自恣時到」以召集大衆。待都出席了——「僧集已」後，「應先差」使出來「具兩種五德」的人，作自恣會上的評判者。

「一自恣五德」的條件，「不愛」，以愛則有偏向；「不恚」，恚則起憎恨；「不怖」，怖則多懦怯；「不癡」，癡則無知；「知自恣未自恣」，包括知人的染淨是非；知自恣的時間，合乎三日的附定否；知自恣的法合乎教制的規定否等三方面的知識。

「二具舉罪五德」，僧團以清淨爲前提，如有過錯，如法舉出，以資犯者改除，這是德人的行事，所以舉罪須有五德。「知時」，知道當時衆人的心理趨

向；「如實」，對犯者有實犯，見、聞、疑的三根據；「利益」，成人之美，治病救人，不是侮辱、打擊犯者；「柔輭」，不得粗暴；「慈心」，不許瞋恚，怒氣相對。

「十誦、五分」律，對五德都須「差二人以上」。假「若衆止五人」，差出二人，餘三人不成僧不能作差五德羯磨了，這時，「前後單差」。「若有六人，一時雙牒而作羯磨」，自然是剛好如法的。

「作此」差五德「法已」後，「兩五德者」接受了僧給的任務，「方從座起，至上座前，禮僧足」；在這「已」後，作白僧自恣法。

辛三、單白和。

白僧自恣法。

佛言：自恣時應知比座有來不來者，聽先白已，然後自恣。作是白言：

大德僧聽！今日衆僧自恣；若僧時到，僧忍聽，僧和合自恣；白如是。

佛言：若比丘應十四日自恣，比丘尼應十五日自恣，此謂二衆相依住法。若無緣

者，三日俱得自知。

僧「應」在前「十四日自恣」，既已清淨，才能受尼自恣。亦可比丘十五日，尼十六日。「此謂三衆相依」而「住」的自恣「法」。「若無尼依僧安居之「緣者」，則十四、五、六之「三日俱得自恣」。

業疏記云：然今國制僧尼各居，不相依附，但用十六，可爲常準。可知宋時僧尼已不相依的安居了。

辛四正作法。

正自恣法。

佛言：應偏袒右肩，脫革屣蹣跪合掌，應一一從上座作，次第應離坐自恣。五分云：取草布地，令在上自恣。老病者隨竟復本座。應對前五德者言也。

大德！衆僧今日自恣，我比丘某甲亦自恣，若有見、聞、疑罪，願大德長老哀愍故語我，我若見罪，當如法懺悔。三說。

律本云：若說錯忘，一一授之。其二五德，準僧祇云：各至本座處自恣，不得待僧竟。其衆僧自恣已，五德至上座前告云：僧一心自恣竟，便如常禮退，出十誦

律。

自恣是由自己主動陳請，應表現卑遜虔敬，「應偏袒……合掌」等具足禮儀。「應一一從上座作」起，第一五德到第一上座前互跪；上座見五德來，即從座起，互跪合掌陳詞。這時，第二五德立於第二上座前，待第一上座自恣竟，第二五德互跪等如第一。而這時，第一五德至第三上座前立，待第二上座自恣竟時，第三上座向第一五德自恣，如是展轉至終——「次第離坐自恣」。所以要離坐的，表示捨除憍慢。

「五分云：取草布地」，是因恐有損衣。業疏引『增一阿含經：佛坐草座，告諸比丘汝各坐草坐，默久告諸比丘言：我欲受歲，我無過咎於衆人乎？又不犯身口意乎？如是至三。』佛陀這一謙虛至再請求弟子們舉過的故事，已被大家傳揚得很爲熟悉了。

「大德」，指五德；「長老」，對告僧。「三說」，表仰請之勤，殷懇之至。「二五德」，應「各」輪到其「本座處」時作「自恣，不得待僧竟」。這出於「僧祇」律。

「衆僧自恣已，五德至上座前」的告白，是「出十誦律」。備取各律之說，

成此隨機羯磨，我們應尊重古德的刻苦攢研！

庚二、略恣。

略自恣法。

佛言：若有八難及餘緣，如說戒中事者，略說自恣。但對首有二略；單白已有三略；如鈔所明。若難事可得廣說，便廣說；若再說，若一說；若不者，應如法治。

「對首有二略」，即對五德本應廣至三說，今則二說、一說。「單白已有三略」，若有急難不可緩慢時，則可不對五德，應作單白羯磨（文見行事鈔），告僧令知後，便各各相對，同時彼此三說、二說、一說，是謂三種略法。然而這是難事卒臨例外作法，「若難事」不急，「可得廣說，便廣說；若」可得「再說」便應再說；「若一說」也是這樣。「若不」按實際情形「者，應如法治」——即突吉羅罪。

己二、對首法。

四人以下對首法。

佛言：若有四人，不得受第五人欲，更互自恣，應盡集自恣。

要說明四人已下，可用對首法，先以五人用對首法為非法的說明之。即假有五人，一人請假，他「四人，不得受第五人欲」，原因是不應開受欲，「應盡集自恣，更互」地成就僧法。五人既是僧位，應盡集而行僧法的。

若有四人，應更互自恣，如是白言：

三大德一心念！今日衆僧自恣，我某甲比丘清淨。

三說已。若有三人、二人，亦準此法，唯改對首人數為異。又不得別衆，及以有犯，並不應此法。

這才正面說明「若有四人，應更互自恣」。「三人、二人，亦準此法」。然而「不得別衆，及以有犯」；若有別衆及有犯的情形，都不應用此法的——因對首自稱清淨了麼！

己三、心念法。

一人心念法。

佛言：若自恣日往說戒堂掃灑，敷坐具，盛水器，洗腳器，然燈火，具舍羅，為

待客比丘。若無來者，應心生口言：

今日衆僧自恣，我某甲比丘清淨。三說。

一人獨居，還是那樣準備自恣，敬待客比丘的來臨，提出善意地合法的舉過，這種作法眞是很可寶貴的！

戊二、尼。

尼差人自恣法。

佛言：比丘尼夏安居竟，聽差一比丘尼，爲尼僧故，往大僧中說自恣。若僧尼二衆各不滿五，至自恣日，比丘尼往至比丘所，禮拜問訊。若衆滿者，應索欲問緣，答云：差人自恣羯磨。應云：

大姊僧聽！若僧時到，僧忍聽；今僧差比丘尼某甲，爲比丘尼僧故，往大僧中說三事自恣見、聞、疑；白如是。

大姊僧聽！僧今差比丘尼某甲，爲比丘尼僧故，往大僧中說三事自恣見、聞、疑，誰諸大姊忍；僧差比丘尼某甲爲比丘

尼僧故，往大僧中說三事自恣見、聞、疑者默然，誰不忍者說；僧已忍差比丘尼某甲為比丘尼僧故，往大僧中說三事自恣見、聞、疑竟；僧忍默然故，是事如是持。

佛言：彼獨行無護者，應差二、三尼為伴。往大僧中，禮僧足已，曲身低頭合掌，作如是語：

比丘尼僧夏安居竟，比丘僧夏安居竟，比丘尼僧說三事自恣見、聞、疑罪，大德僧慈愍故，語我，我若見罪，當如法懺悔。

三說已。良久，僧上座告言：徒衆上下各並默然者，實由尼等內勤三業，外無三事，故不見犯。雖然，上座有敕，敕諸比丘尼衆如法自恣，謹慎莫放逸。使尼禮僧足辭退，至本寺已，集尼衆等，傳僧教敕，如說戒法所明也。此自恣、說戒略教授法，律本文缺，義明前後，而臨事必須條理，不容杜默。故且略標一句以表常式，得濟行用，未必依文。

尼差人來僧寺請自恣有二法，白日同席法、隔日重集法，參閱行事鈔（卷十三、頁十六）。

先說明尼夏安居竟，應「差一比丘尼」「往大僧中說自恣」。然「僧尼二衆各不滿五」時，尼但行「禮拜問訊」。

次說「若衆滿者」，作「差人自恣羯磨」，先說尼差人的作法。「佛言：彼獨行無護」正說尼往僧中請法。「良久」，僧中上座誡敕，前示一說法之例，「此自恣、說戒略教授法」總結義設詞句，本非律有，但取「行用」，不必「依文」。

丙七、諸分衣法篇第八二，丁一、篇目。

諸分衣法篇第八。

於中得施有二：初謂七衆所施爲僧得，二謂道俗所施爲現前。若約緣就時，不出六種。

「分衣法」，即如後列之二部僧得施、二部現前施、及以時施中僧得、現前，非時施中僧得、現前；共有六位差別，故說「諸」。即前二對兩衆，後四對時、非時。

「僧得」，以施主之心，該通一化，徧施十方大衆；應鳴鐘集十方衆，作羯磨限約，然後由現前僧分之，功德即徧十方僧。

「現前」，以施主之心惟限於此處同住之衆，不須羯磨，即依人數多少而直分之。

「七衆」，即是「道俗」。

「時」，有二種。一、時：施主之意，爲賞前安居人之功而施，名曰時施。施時應在前安居竟之時（七月十六日以後），故曰時。二、非時：施主之意不問時節，有緣即施，人不約安居，時通長年內，故曰非時。

「六種」，如前所解。

丁二、解文六，戊一、二部僧得施。

一、二部僧得施法。

時有住處二部僧，多得可分衣物。時比丘僧多，比丘尼少。佛言：分作二分；無比丘尼，純式叉摩那，亦分作二分；若純沙彌尼，亦分作二分；若無三衆，比丘僧應分。若比丘尼多，僧少若無，應分作二分；若乃至無沙彌者，比丘尼應分。

得物已，至當部中，皆須作羯磨分。所以名僧得者，以施主心普均一化，物徧通十方，但有僧尼，皆沾其分，故名僧得。還須僧法羯磨，遮約十方來者，既作法已，現前自分，羯磨如後。

僧得施，須約部以分。若互無，互得受之。後說明「僧得」之意義，「羯磨」，大同亡物輕法。

戊二、二部現前施。

二、二部現前得施法。

爾時世尊三月靜坐，唯除一供養人。時有六十頭陀比丘往至佛所，爲佛所讚；諸非頭陀比丘，捨衣成大積。佛言：應布施衆僧，若與一人聽。與比丘尼非衣。若行波利婆沙摩那埵比丘，應與分；七羯磨人，應置地與，若使人與；若沙彌，應等與，若與半，若三分與一；守僧伽藍人應等與，若乃至四分與一分。若不與，不應分；若分，應如法治。

世尊「讚」揚「六十頭陀比丘，諸非頭陀比丘，捨衣成大積」了。十二頭陀中，第七糞掃衣，則捨檀越施衣；第八但三衣，則捨長衣。對於這大批捨出來

的衣，怎樣處理？「佛言：應布施衆僧」。然而實在「若與一人」也「聽」任之。

「與比丘尼非衣」，南山云：非衣相；靈芝云：非衣相，即衣財。即可做衣之材料。

「若行波利婆沙摩那埵比丘」，以治罰較輕「應與分」而親手付之。「七羯磨人」——訶責、擯出、依止、不至白衣家、不見舉、不懺舉、惡見不捨舉，這七種人，都奪三十五事，不得受人供給，故「應置地與，若使人與」。

「沙彌」或與大僧同樣「等與，若與半，若三分與一」，或取其同位，或據其位卑行缺，量勢行事，都是可以的。

「守僧伽藍人應等與」，或與「乃至四分之一」。「不與不應分」，以僧須周給，不兼及下位，失於僧和的。

戊三、時現前。

三、時現前得施法。

時有比丘在異處結夏安居已，復於異處住，不知何處取物分。佛言：聽住日多處取，若二處俱等，聽各取半。若大得可分，應隨數人分，或隨籌分。乃至一人直

爾攝取，不作心念法。

安居時施，爲福故施，隨取現前人數各取其分。假如有人在兩處安居，「聽住日多處取，若二處」所住的時日「俱等，聽各取半」。

「若大得」多物「可分」時，「應隨數人」的數目而「分」之。若人多不易數知，「或墮籌分」。

若人少「乃至一人」時，則「直爾攝取，不作心念法」。

戊四、非時現前。

四、非時現前得施法。

時現前僧大得可分衣物。佛言：聽數人多少，若十人爲十分，乃至百人爲百分；若好惡相參，應使不見者擲籌分之，不合羯磨。

「現前僧大得可分衣物，佛言：聽數人」分之。「若好」壞不等，難以平均時，「應使不見者擲籌分之」，以免生起分別。「不合羯磨」，以時現前、非時現前及二部現前，都是時定——據當時，處定——隨家隨界，人定——隨現集數；法定——數人墮籌，即是分法，故不須再作羯磨法。

戊五、時僧得施。

五、時僧得施法。

時有比丘未分夏衣便去，後分衣而不待來，又忘不出行者分，不知成分不？佛言：成分衣，應相待；亦應出彼分。應羯磨分之。如非時僧得施法。佛言：若一比丘安居，大得僧夏安居衣，應心念口受言：

此是我物。

三說已。若受不受，更有餘比丘來，不應與分。

「忘」了而沒留「出行者分」，雖成分衣，而道理上「應相待」；即不相待，「亦應出彼分」的。

時僧得、非時僧得，須作法，「應羯磨分之」的原因，是時不定——迦提月中隨日即是；處不定——隨處作得；人不定——隨人集分但令及法；法不定——五人以上僧法，餘則對首、心念。

時僧得施，既應作法，故「若」減至「一比丘安居」時，「大得僧夏安居衣」，亦應作心念法。既「三說已」，則不拘「受不受」，即全屬彼所有；

「餘來」——有其餘的人來，也「不應與分」的了。

戊六、非時僧得二，　己一、檀越施。

六、非時僧得施法。

得施有二，若道俗作檀越，欲以施物普通十方，皆興施福故。律云：時有異住處現前僧大得可分衣物，分衣時，有客比丘數數來分衣疲極；佛言：應差一人令分，白二羯磨與，其正法如後分亡人輕物中說。

非時僧「得施，有二」種來源，其第一種卽「道俗作檀越」而施者。檀越主「以施物普通十方」僧，於此十方境上「皆興施福」。

其應「白二羯磨與」分的緣起，因「客比丘」頻來，以致主持「分衣」者「疲極」而規定下來的，卽在前說明的四種不定的情形下，需要羯磨的。

己二、亡人物十，　庚一、物之所屬。

二者若亡五衆所有衣物，佛言：應一切屬僧。然僧有四方、現前不同故，物則重輕兩別。又約輕重物中分處，非唯一軼，具如後十段。

初明五衆死，物之所屬。

十誦有比丘死，衣物衆多，王家親屬並欲取物；佛言：王、親不合，僧應得之。乃至今時雖依三寶出家，財法必緣僧得；佛、法非分，故入二僧，廣如鈔中說。

非時僧得施的第二來源，是「亡五衆所有衣物，佛言：應一切屬僧」，「佛、法」尚「非」其「分」。

「然僧有四方、現前不同故，物則重輕兩別」。「非唯一轍」，轍是車輪走過的痕迹，與轍相通。「十段」分別，「初明五衆死，物之所屬」，「僧應得之」。

緣起中「比丘」，指跋難陀，他的衣物值四十萬兩黃金。

庚二、分法十種。

二、分法十種。

一者糞掃衣，如五分律水漂死者。二者現前取，如十誦學悔人、擯人、守戒人共住互死者。三、同見取，如律此彼二部互死者。四、功能取，如律云三舉人死，入同羯磨舉僧。五、二部僧取，如律無住處死；薩婆多二界中間死。六、面所向取，如論二界中間死。七、入和尚，僧祇云：沙彌死，衣物令和尚知。八、入所親白衣，薩婆多云：滅擯人物。九、隨所在得，如十誦寄人不寄處等。十、在衆

中死，羯磨取。廣亦如鈔說。

「五分律水漂死」，有比丘水所漂死，衣鉢掛著界內樹枝上。諸比丘謂入僧界內，應屬僧，不敢取。以是事白佛，佛言：聽作糞掃衣想取。

「擯人」，即擯出，非滅擯。「守戒人」，即清淨。「學悔人、擯人、守戒人」這三種人同處——「共住」，隨有「死」者，生存者應取之，即入當時「現前」僧。

「同見取」，四分——「如律」邪正「此彼二部」各執是非，「互死者」，皆同見自分。

「四功能取」，四分「律云」被舉比丘——「三舉人死」，衣物「入同羯磨舉僧」，惟本作法者得之。

「五、二部僧取」，四分「律無住處」白衣家「死」；又五分律獨住比丘死；「薩婆多二界中死」——（二界中間獨住之比丘）；五衆先來見者得之，非是二部共分。

「六面所向取」，「如（薩婆多）論」：有一比丘持衣鉢向彼寺，未至，在「二界中間死」，佛言隨所去處僧得；若不知去處，隨面向處僧得。

「七、入和尚」中，「令和尚知」，是令和尚分別財體，以師物入自己，沙彌物入僧。形同沙彌者亦爾。

「八、入所親白衣」，以滅擯比丘，生時與僧不同財、法之故，死時僧無分義。

「九、隨所在得」中，「如十誦」，有比丘持衣寄阿難，三處共爭（能寄人、所寄者、寄物人之三處），佛言：屬阿難處僧。界內現前僧應分，以「寄人不寄處」故。

鈔批釋云：亡比丘本住處名能寄人；言所寄者，卽阿難處也；言寄物處者，卽阿難遙寄之處也。佛言屬阿難處僧等者：十誦云，有一比丘死，是衣物本寄阿難，其亡比丘在異處死，阿難在異處住，所寄衣物又在異處。其死者及阿難所住處，並更寄衣物處，各言合屬我處僧；佛言：阿難所在處界內現前僧應分。

「十在衆中死」，同一住處同一說戒的一和清衆死，方入「羯磨」。對前一、三、五、六、九而說一和；對前二、四、七、八故說清衆。前九都是隨於本界據現前人數直接分之，此須羯磨。

庚三、同活共財。

三、同活共財法。

律無正斷。若取分別，共財，則除隨身之物已外，中分入僧。同活，則任在者籌量出處多少。但取實情，生死同志，則無負犯；若涉私懷，具招兩過。

允堪：會正論云：同活者，平生活計俱同也。共財者，共有財各有半分也。「若取分別」，各各解之，「共財，則除」共財人雙方的「隨身之物已外」財物，應「中分入僧」，卽各有半分也。「同活，則」聽「任」存「在者」的「籌量出處多少」以爲亡物。應實事求是地「但取實情」合乎「生死」兩方相「同志」意，如實地分明了是同活還是共財，「則無負犯」。相反，「若涉私懷」，很容易犯盜罪的重夷、輕蘭，「具招兩過」。卽非是同活，亦非共財，妄言是同活與共財便取而分之則判斷者、取物者都犯盜罪。其是重物應入常住者，則犯重夷；其是輕物應入現前者，則犯偷蘭。

庚四、負債法。

四、負債法。

佛言：應問言：誰負病者物，病人負誰物。知已應索取；若負他者，聽持長衣

償，若無，賣三衣償，有餘，與瞻病人。僧祇云：當深察前人可信，可證明者與之，反此不得。

對亡者在生時的債權與債務處理清楚，文很易明。

庚五、明囑授。

五、明囑授。

佛言：僧問瞻病人言：病人有囑授不？若云病人臨終時言：此物與佛、與法、與僧、與塔、與人；若我終後與者。佛言：應索取現前僧分。五分：若生時與人未持去者，僧應白二羯磨與之。

以生存屬己，死後屬僧，故囑「若我終後與者，應索取現前僧分」。其「生時與人未持去者」，須「僧白二」與者，恐僧不知，作法以明確之。

庚六、分物時。

六、分物時。

僧祇言：若病者死，不可信，應持戶鉤付僧知事人，然後供養舍利。毘尼母云：先將亡者去藏殯已，送喪僧還來至寺，取亡人物著僧前，然後依法集僧分之。

說明「分亡物」的「時」節，應在「藏殯」之後。十誦有諸比丘在屍邊分衣，屍起護物，佛令死屍去後分，或僧在異處分。依「毘尼母」論藏殯後分爲好。「舍利」，即指死屍。

庚七、斷輕重物。

七、斷輕重物。

十誦：病人死，無看病者，取衣物浣洗曝卷撋，徐擔入衆中。律云：彼持亡者衣物來在衆中，當作是言：

大德僧聽！某甲比丘彼此**住處命過，所有衣物，此住處現前僧應分。**

如是三說。毘尼母云：並取衣物在僧前著已，遣一人處分可分物、不可分物，各別一處。

正明處分。

佛言：若比丘死，若多知識，若無知識，一切屬僧。若有園田、果樹、別房，及屬別房物，銅瓶、銅瓫、斧鑿、鐙臺、繩牀、坐蓐、臥蓐、氍氀、車輿、守僧伽

藍人，水瓶、澡罐、錫杖、扇、鐵作器、木作器、陶作器、皮作器、竹作器，及諸種種重物，並不應分，屬四方僧。氍氀長三肘、廣五肘，毛長三指，剃刀、衣鉢、坐具、鍼筒、俱夜羅器，現前僧應分之。律文正斷如此，餘有不出者，當於諸部律論聯類斷判，當觀律本判意，不容緩急自欺。必欲廣知，具如量處重輕物儀中。具夜羅器者，謂減盋、次盋、小盋及餘鍵鎡器皿。

「擗」，音辟，析也。先引十誦將亡物料理「擗入衆中」。依本「律」出白文。又引母論分別「可分物、不可分物」。

「氍氀」，（氀與毹同。）織毛褥也，叢毛編織而出毛頭。若過「長三肘、廣五肘」之量，則入重物。「重物，並不應分，屬四方僧」。輕物，「現前僧應分之」。

後勉勵應慎重判斷，「欲廣知」時，應參考「量處重輕物儀」——道宣律祖著。

最後解釋「俱夜羅器」。

庚八，量德賞物。

八、量德賞物。

佛言：五法成就，應與病人衣物，故知不具則不得賞。一知病人可食不可食，可食應與；二不惡賤病人大小便唾吐；三有慈愍心，不爲衣食；四能經理湯藥，乃至差若死；五能爲病者說法，己身於善法增益。僧祇律有四種：暫作、若僧差作、自樂福作、邪命作，並不合賞。若爲饒益病者，欲令速差，下至然一鐙邉命終者，便得此物。五分云：多人看病，與究竟者。律云：當與受持衣，若不知者，當極上看病與上三衣，隨看中下，與衣亦爾。十誦云：若不信者，與不好不惡六物。五分、十誦云：比丘病，二衆合得；比丘尼病，三衆得。摩得勒伽云：白衣看病，應與少許；尼三衆同之。十誦云：看病人爲病者出外乞衣藥者，留待還付之。五分：外界看病者，依法賞之。

正明賞法。

佛言：應與瞻病者六物，謂：三衣、鉢、坐具、鍼筒、盛衣貯器。應如是與。

大德僧聽！某甲比丘命過，所有三衣、鉢、坐具、鍼筒、盛衣貯器，隨當時有者牒入。此現前僧應分：若僧時到，僧忍聽；僧今與某甲看病比丘；白如是。

大德僧聽！某甲比丘命過，所有三衣、鉢、坐具鍼筒、盛衣貯器。此現

僧應分，僧今與某甲看病比丘，誰諸長老忍；僧與某甲看病比丘三衣、鉢（坐具、貯器）。**者默然，誰不忍者說；僧已忍與某甲看病比丘衣物竟；僧忍默然故，是事如是持。**

律本具明有德合賞；若無德者，理非僥倖，必知事勞，無有法益者，可入輕物作法，然後和僧，準論隨功賞贈。

「僧差作」，未必具德。

「自樂作福」，非是益他之故。

「邪命作」，爲衣食而作。

「不合賞」，不應作法賞勞，後仍可和僧賞贈；如下注文所明。

「若不知者」，若不知何者爲受持的。

「若不信者」，行事鈔引十誦，在病人未死時，瞻病人應先問病者受持何衣鉢，一一別問。若未問、不知，或瞻病者言不可憑信時，則「與不好不惡六物」。

「正明賞法」，應五人（五人以上）作。準鈔記文前後次第，總列如下：

一、集財　瞻病人將亡人輕重之物，並集僧中，若重大者如屋、田、

牛、牀、並須列帳，對僧宣讀，令知多少。

二、加法分之：1.鳴鐘集十方僧。

2.維那披讀大小物單（不論現不現）。

3.瞻病人具儀捨物。（文如鈔）

4.持律上座（先）問負債；

（二）問囑授；

（三）問同活共財；

（四）問斷輕重分別抄記。

5.作賞勞法（白二）。

6.分輕物法（白二）。

「盛衣貯器」，盛衣爲盛衣袋及三衣襆；貯器，爲鉢袋及鉢函等。

庚九、分輕物法。

九、分輕物法。

毘尼母云：五人共住，一人死，不得作展轉分。律中出法少不具足，今準非時僧

得施羯磨，具有展轉之言，則五人已上，須用此法。律文當差一人令分，白二羯磨如是與之。有人存三番作法，此思文未了。亦有存二番法者，今準羯磨文中，具含付分二法，餘無，故不出。準律羯磨云：

大德僧聽！某甲比丘命過，所有衣物，現前僧應分；若僧時到，僧忍聽；僧今持是衣物與比丘某甲，某甲當還與僧；白如是。

大德僧聽！比丘某甲命過，所有衣物，現前僧應分，僧今持是衣物與比丘某甲，某甲當還與僧，誰諸長老忍；某甲比丘命過所有衣物現前僧應分，僧今持與比丘某甲，某甲當還與僧者默然，誰不忍者說；僧已忍持此衣物與比丘某甲，某甲當還與僧竟；僧忍默然故，是事如是持。

作此法已，隨人多少，取其衣物依數與之。不宜別施，更招漏染，非佛制故。五分云：若不徧者，和僧與一無衣比丘。善見云：若一衣極好，不須割破，衆並有

者，從上行之，須者直付之。

四人分法。

毘尼母云：若但四人，應作直分羯磨。其賞看病物，義準三人口和，以衣付言：

諸大德憶念！今持此亡比丘某甲衣鉢坐具等隨有言之。與某甲看病比丘。

三說。自餘輕物，應準作直分羯磨云：

大德僧聽！若僧時到，僧忍聽；某甲比丘命過，所有衣物，現前僧應分；白如是。

大德僧聽！比丘某甲命過，所有衣物，現前僧應分，誰諸長老忍；僧今分是衣物者默然，誰不忍者說；僧已忍分是衣物竟；僧忍默然故，是事如是持。

若捨衣，若分衣，若客來，並如上。

衆多人分法。

毘尼母云：四人共住一人死，應展轉分。捨衣已，賞勞法但二人口和付言：

大德憶念！我等持是亡比丘某甲衣鉢（坐具鍼筒盛衣貯器）**與某甲看病比丘。**

三說已。其輕物者，準本律云：應彼此三語受共分，應言：

二大德憶念！此亡比丘某甲衣物，應屬我等。

三說。餘人亦爾。若有二人，亦須準上，其賞勞直付。三語雖了，分物未入手，客來須與分。

一人心念法。

毘尼母云：一相應法者，二人共住一人死，在者取衣口言：

此某甲亡比丘物，應屬我。

作此三說已，手執物故，後來不得。

「有人存三番作法，此思文未了」，三番：一、差人，二、付衣，三、分衣。未了：律指付衣與分衣爲一法，彼謂有二法。

「亦有存二番法者」，二番：一、差人，二、付分。今所用者是一番法，以口差人而作付分，故不作差法。

「隨人多少，取其衣物依數與之」，五德潛數人數，先行籌已，然後以籌對

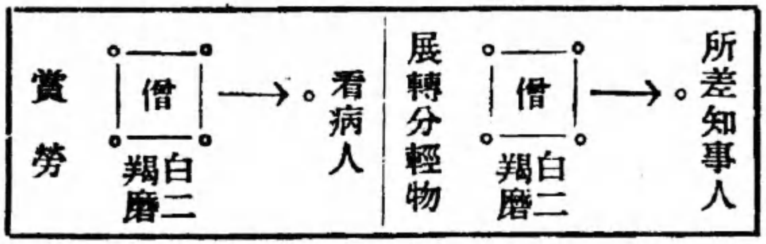
物付之。

「不宜別施」，以此是非時僧得施，功德徧十方僧；不須造像、設齋等，「更招漏染，非佛制故」。

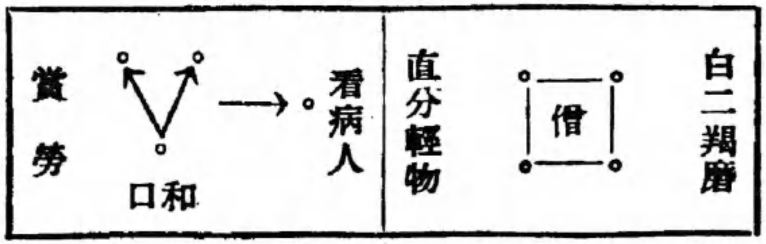
「四人共住一人死，應」彼此相語，「展轉分」之。前五人法中所謂展轉，是僧令持此衣物與某，某當還與僧，與今之展轉不同。

弘一律師繪圖極爲清晰，附供參考：

五人法



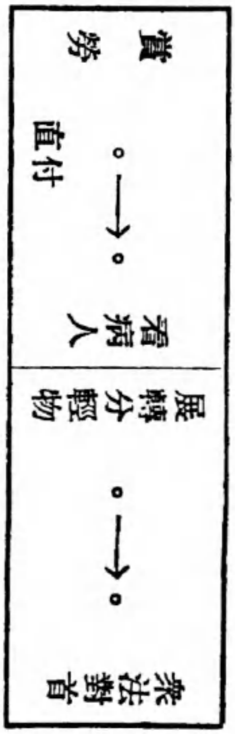
四人法



三人法



二人法



庚十、得受衣法。

十、得受衣法。

僧祇云：若爲病人求醫藥衣食，及爲塔事僧事，雖當時不在，並應與分。善見云：若界外比丘入，亦須與分；謂在羯磨時。律中：有比丘，無想，別衆，不成分衣。又現前施中，得與沙彌淨人，分等或半，如前分別。十誦云：比丘有衣鉢

寄尼者，若死，比丘索取，先見者分之。若在白衣家死者，輕物隨五衆現前分，重物任意遠近有僧法寺付之。若無五衆者，律令信樂檀越應守掌。若無五衆來者，應送與近處僧伽藍僧。餘如鈔中。

「爲病人求醫藥」等而外出，「雖當時不在，並應與分」。若界內「有比丘」，作「無」比丘「想」，「不成分衣」。

「餘如」行事「鈔」卷三十二。

丙八、懺六聚法篇第九二，丁一、緣二，

戊一、引釋兩懺。

懺六聚法篇第九。

懺悔法。

律云：有二種人：一者愚癡，謂不見犯；雖見犯不能如法懺悔。二者智人，即反上句。未曾有經云：前心作惡，如雲覆日；後心起善，如炬消闇。故經律俱明懺悔。

以上數篇爲行爲清淨者的行事，然於塵境不能控制的人，有所毀犯，應及時

早懺，這引「經、律俱明懺悔」的重要。

「不見犯」，由本不學，故作了還以爲無犯；然以其無知便以爲無犯的。

戊二、對根不同。

然懺法多種，若作事懺，但能伏業易奪；若作理懺，則能焦業滅業。先論利根依理斷業，如涅槃經云：若有修習身戒心慧，能觀諸法猶如虛空，設作惡業，思惟觀察，能轉地獄重報，現世輕受。若於小罪不能自出，心初無悔，不能修善，覆藏瑕玼，雖有善業，爲罪垢汙，現世輕報，轉爲地獄極重惡果，是爲愚癡。若犯四重五逆謗法，名爲破戒，有因緣故，則可拔濟；若披法服，常懷慚愧，生護法心，建立正法，我說是人，不名破戒。成實論云：有我心者，則業煩惱集；若無我者，則諸業不能得報，以不具故。未曾有經云：夫人修福，須近明師修習智慧，悔重惡業。華嚴經云：譬如幻師，能幻人目，諸業如是。若如是知，是名淸淨眞實悔過。

二者鈍根，依事懺者。若依大乘，則佛名方等，具列行儀。依法懺悔，要須相現，準教驗心。

若依律宗，必須識於罪名種相，隨有牒懺。若疑不識，不合加法；唯除不學者，

隨犯結根本。此但滅犯戒罪也。故智論云：戒律中雖復微細，懺則清淨，犯十善戒雖懺，三惡道罪不除，如比丘犯諸性戒等。

懺悔法，依鈔記分判，要如下表：

- 懺悔
  - 化教通懺
    - 理懺……無生懺
    - 事懺（且約大乘取相懺說）……取相懺
  - 制教局懺……作法懺

化教通懺，以：通理事，通大小乘，通道俗，通悔三世，通喋十業。制教局懺，則：局事，局小乘，局道衆，局現犯，局篇聚。

此篇題云懺六聚法，應專屬於制教，而所以兼談化教之理事懺的，實以化制二教罪懺相須並用。若惟依化懺，則制罪不滅；若專據制懺，則業道全在。故當二懺兼用，則使業制俱除。

「焦業」，內凡於惡業的三途已經絕分，爲焦業。於正見明白，了知無我，隨登聖位的初果，才能把惡業除盡，叫做「滅業」。

「利根依理斷業」，引「涅槃經」文，爲救重逆，「慚愧、護法」，是根本

懺。「身戒心慧」，觀身無常名修身，觀戒是善梯隥名修戒，觀心躁動制伏名修心，觀智慧有力能斷名修慧。「現世輕受」，如今世頭目等痛，橫羅死殃，鞭打飢餓等。「我說是人不名破戒」，說破爲不破者，善業勝故，犯心輕故。此據化教，而言不破；若約制教，還是成破。

引「成實論」說明理懺的本據。須知顛倒之本，即是「有我」。

引「未曾有經」，說明自己力量不夠充分，須有善友的幫助。

引「華嚴經」文，說明識業非有，隨心妄起。能了知如此道理，分見分除，如磨鏡般地漸求「清淨」，這是「眞實悔過」。

「鈍根，依事懺」，若自己不能明了無我道理，難以實行理懺，則「依大乘……行儀，依法懺悔」，而主「要須」得「相現」爲好，應「準教驗心」，不可自欺。

「依律宗，必須識於罪名、種、相」，名即六聚，如波羅夷等；種即當聚，如婬盜等；相謂隨犯之衆數，如一婬中有多少等。「隨有牒懺」，不可罪少而悔多，或罪多而悔少的。「疑及不識，不合加法」，若迷於名種，則不可能知道牒出何罪，即不「加法」行懺，此指學人深達教相，常懼毀犯，故雖有疑迷

忘而不結罪，開許不犯。「除不學者，隨犯結根本」，不學人不應從開緣，應「隨犯根本」罪的。「但滅犯戒罪」，犯戒罪是違制，業道罪是違理；違制事伏卽淨，違理觀照方除。卽行事鈔所謂：篇聚依教自滅，業道任自靜思。業疏亦云：雖依教懺，止免六聚；至於業道，終須慧觀。

丁二、法五，戊一、懺夷。

懺波羅夷法。

佛言：若比丘、比丘尼，若犯波羅夷已，都無覆藏心，當如法懺悔，與學戒羯磨，奪三十五事，盡形行之。若衆僧說戒羯磨時來與不來無犯。若更犯重，應滅擯。

僧祇云：若犯重已，啼泣不欲離袈裟者，又深樂佛法，應與學戒。比丘不淨食，彼亦不淨；彼不淨食，比丘亦不淨。得與比丘過食。除火淨五生種及金銀，自從沙彌受食。

十誦云：佛所結戒，一切受行；在大比丘下坐；不得與大僧過三夜，自不得與未受具過二夜；得與僧作自恣、布薩二種羯磨，不得足數，餘衆法不得作；得受

歲。

律云：不得衆中誦律，無者聽之。

毗尼母云：與學悔法已，名淸淨持戒，但此一身不得超生離死；障不入地獄。

有問：小乘無懺重之文，今諸律中云何開懺？答：律開懺重，爲懺後乃可與僧同財、法，及障止停住了來報。若望比丘體已壞，無任僧用，不復本位而說，則猶同不懺，故說小乘無懺重之文，不是不許懺悔的。

「都無覆藏心，當如法懺悔」，無覆始開懺悔；懺已、「若更犯重，應滅擯」。作法如行事鈔中所載。

「比丘不淨食，彼亦不淨」，同宿、惡觸亦同。「得與比丘過食」，過食，卽授食，以學悔同沙彌故。「除火淨五生種」，這異於沙彌。「及金銀」，則異於淨人。「自從沙彌受食」，是不自捉食。

「過二夜」，尼鈔作三夜。「得受歲」，雖不依大僧臘次，但不妨增臘次。

戊二、懺僧殘。

懺僧伽婆尸沙法。

佛言：若犯僧殘已，覆藏者，隨覆藏日與波利婆沙；行波利婆沙已，與六夜摩那埵；行摩那埵已，當二十僧中出罪。

若犯罪不覆藏，僧應與六夜摩那埵；行此法已，便二十僧中與出罪羯磨。

若二種行法中間重犯，隨所犯者，與本日治；行此法已，然後出罪。

若行波利婆沙者，得羯磨已，奪三十五事，在僧下行，八事失夜，白僧發露，供給衆僧，盡覆日行之。

其摩那埵法，與別住法並同；唯在僧中宿爲異。

「覆藏」，得突吉羅。「波利婆沙」，翻爲別住，別與下房、下臥具，不同僧住。「摩那埵」，翻爲意喜，自慶清淨有期，僧喜將拔罪根。

「八事失夜」，一、往餘寺不白，二、有客比丘來不白，三、有緣自出界外不白，四、寺內徐行者不白（徐行，謂緩步；若疾行者，不白無犯。）五、病不遣信白，六、二三人同一屋宿，七、在無比丘處住，八、不半月半月說戒時白，隨一事缺，皆失一夜。已得之日不失，未得之日失而不成。

戊三、懺偷蘭。

懺偷蘭遮法。

罪緣兩種。初明獨頭偷蘭，有三差別：如破法輪僧、盜四錢、盜僧食等，名上品。若破羯磨僧、盜三錢以下，互有衣相觸等，名中品。若惡心罵僧、盜一錢、用人髮、食生肉血、裸身、著外道衣等，名下品。

二明從生者，十誦云：從初篇生重，應一切僧中悔；若初篇生輕、二篇生重，應界外四比丘衆中悔；若僧殘生輕，應一比丘前悔。

薩婆多云：懺法與波逸提同。前獨頭偷蘭懺法，亦準從生上中下懺應知。

已前三懺，罪事非輕，悔法繁密，理須精練。自可持律行用是常，餘者博尋，終成虛托。必欲清蕩，即是智人；觀緣執法，固無有失。縱舒撰次，非學不知，徒費時功，未辦前務，故闕而不載。必臨機秉御，大鈔詳委。

「罪緣兩種」，即：

一、獨頭：當體是果，曰獨頭；不從他生，故云自性。亦云果蘭、究竟、果頭。

二、從生：謂初二篇下方便，叫因蘭、方便。如下圖（獨頭、從生各有三品）：

	近方便	次方便	遠方便
初篇	上品蘭	中品蘭	突吉羅
二篇	中品蘭	下品蘭	突吉羅

懺法
- 上品蘭須五人以上，方得行之。
  - 一、向僧乞懺，
  - 二、請懺主，
  - 三、懺主單白（懺主作白受懺，爲僧所量；不入僧數，故須五人以上。）
  - 四、爲說罪相，
  - 五、正懺罪　對首法，
  - 六、訶責，
  - 七、立誓。
- 中品蘭須三、四人界外悔；或界內無人，亦可在界內。
  - 一、請懺主，
  - 二、懺主問邊，問邊人取和，
  - 餘與上品後四同。
- 下品蘭向一人悔
  - 一、請懺主，即答可爾。
  - 餘與上品後四同。

「已前三懺」，總結前三懺的「罪事非輕，悔法繁密」應須精細研學行而用

之。在此從略，而需者參考「大鈔」——行事鈔記卷二十八、九。

戊四、懺波逸提二，　己一、前三十三，

庚一、對僧四，　辛一、明捨財。

懺波逸提法。

悔通僧別，故前列三十；唯據對首，後列九十。由貪慢財事，輕重二心，故立二位，懺捨兩據。

前懺捨墮。

佛言：犯捨墮衣，不得遣與人，作三衣，作波利迦羅衣，若數數著用衣，若淨施；應捨已然後作淨。此尼薩耆衣，當捨與僧，若衆多人，若一人，不得別衆捨；若捨不成捨，得突吉羅；故知三種懺法。又犯通僧別，界分二所，並詳委思。

僧中懺法。

要須五人以上爲受懺者，僧中捨墮有於三種：初明捨財，謂離罪緣；中明捨心，謂離罪因；後明捨罪；除生死業。此之三捨，懺法宗途，義類通贍。

初明捨財。

三十捨中，乞繇作衣、畜、貿二寶，此之三戒，不對於僧；餘者皆通三境，今摘取數犯者以爲標首。捨法有三：初五長之物，二離受衣，三餘雜捨等，辨定此三訖，將往僧中；佛言：捨與僧時，持往僧中，偏袒右肩，脫革屣，向上座禮，胡跪合掌，應作如是捨言：

大德僧聽！我某甲比丘故畜一三五八事長衣，犯捨墮（故離僧伽梨宿，犯捨墮；自買得一事衣，犯捨墮；）**我今捨與僧。**一說。

若知數者，隨多少言之，若衣財衆多，乃云不憶數也；唯除三衣一種，以必有數。若衣財多處，並隨處捨已，然後懺罪，由通染犯故也。乃至罪名多少，並具明牒。準律如此，不可擬作。

「悔通僧別」，本是僧法，由界僧少，次開別法(即衆多人法，及對首法)，「故分二位」。但乞鉢戒，須局當界，又局僧中；餘二十六，人舍僧別，處通彼此(乞蠶緜戒，但自斬壞；兩種寶戒，定捨俗人。)。

「貪慢財事」，前三十戒，多「貪」「財」物，業心則重；後之九十，因

「慢」教犯「事」，業心則輕，故云「輕重二心」。

「數數著用衣」，愚人妄謂數數著用使衣早破，可得離罪。「界分二所」，須知即有法、無法兩地，僧法定須在結法地，別人法則通法地與自然的兩界，須分齊而行集人。

「要須五人」，以懺主單白，和僧之時，非是自量，義須於他，身外須僧，故五人攝。

「皆通三境」，僧、衆多人、一人。「捨法有三」，如下：

一、五長之物
- 十日（一）
- 月望（三）
- 急施過後畜（二十八）
  - （以上三種）此三是長衣，今取五中三種衣也。
- 長鉢（二十一）
- 長藥（二十六）

二、離受衣
- 離衣（二）
- 蘭若離衣（二十九）

三、餘雜捨等。

「通染犯」，若雖捨，有不盡殘物是長，則能相染。三十戒中，惟五長有相染義，如十日中皆得衣，初日爲能染，餘日爲所染，皆隨能染判犯。

辛二、捨心。

中明捨心。

薩婆多云：衣已捨，罪已悔，畜心斷，當日明日或得本財，及得異財，並不犯。二者衣已捨，罪已悔，畜心不斷，當日明日得本異財，並犯，由心染故。三者衣已捨，罪未悔，畜心斷者，若即日得本財異財，犯突吉羅。

今按諸律論，捨墮還財，並由僧量，不自專己。或永棄捨，或永入僧，或還本道俗，或通施七衆，如律本斷壞入庫之例等是也。故捨心決絕，曾無顧緣，若還本財，事同新得，如法說淨，應本白法。今此律宗，言非虛設，既捨與僧，心亦無繫，故律本云：若不還衣，若著用破壞，受作三衣，但犯突吉羅；止是失法之罪。

「薩婆多」論中歷句，令知捨懺淨心爲本。「犯突吉羅」，以罪須前懺，然

後還衣；以還違教，而心斷無染，止犯小罪。

下引諸「律、論」以及「律本斬壞、入庫之例等」，都是斷其貪念，成其淨心。「若不還衣……但犯突吉羅」，「止是失法之罪」，已成捨意，故但犯小罪，不成盜損的重夷。

辛三、捨罪四，　壬一、乞懺。

捨罪法。

佛言：彼捨衣竟，即於僧中懺悔。

乞懺悔法。

準律本後文出。當作是乞：

大德僧聽！我某甲比丘故畜衆多若干**長衣，犯捨墮，是衣已捨與僧，今有**衆多若干**波逸提罪，從僧乞懺悔，願僧聽我某甲比丘懺悔，慈愍故。**三說。

「準律本後文出」，即滅諍犍度乞法文。

壬二、請懺主。

請懺悔主法。

佛言：若一住處一切僧並犯罪者，不得向有犯者懺悔，有犯者不得與他解罪。若有客比丘來，清淨無犯者，當一一往彼所懺悔。若無來者，當詣比近清淨衆中懺悔；此比丘當還本住處，餘比丘向此比丘說犯名種懺悔，若能如是者名清淨。五分律云：若有命難因緣，佛開同犯不同犯並得受懺；若無緣者不得。故律云：有二種癡，謂不見犯，從犯者懺悔。律闕請法，今準義應須言：

大德一心念我比丘某甲，今請大德爲波逸提懺悔主，願大德爲我作波逸提懺悔主，慈愍故。三請。未得答其可不。

先說明「不得向有犯懺悔」的原則，後引「五分律」中「命難」因緣，開許「同犯不同犯並得受懺」。以有比丘，欲往他處求懺，中途横死，以其境勝心强，雖未迄行法，亦說清淨。然而「無（命難的大）緣者不得」。

壬三、和白。

和白法。

應索欲問和已，答云：受波逸提懺悔羯磨。

大德僧聽！某甲比丘故畜（衆多／若干）**長衣，犯捨墮，此衣已捨與僧，是中有**（衆多／若干）**波逸提罪，今從衆僧乞懺悔；若僧時到，僧忍聽；我比丘某甲受某甲比丘懺悔；白如是。**

作是白已，告言可爾。

「受波逸提懺悔羯磨」，此通一篇之答；若別牒，如：懺畜長犯捨單白之類。

壬四、正捨罪。

正捨罪法。

其常途謹誦，多有繁濫，檢過則無，不可妄指，藏罪著用，隨犯方言，希故削除，有則如後。應言：

大德一心念！我比丘某甲；故畜（衆多／若干）**長衣犯捨墮，此衣已捨與僧，有**（衆多／若干）**波逸提罪；今向大德發露懺悔，不敢覆藏；懺悔則**

安樂；不懺悔不安樂，憶念犯發露，知而不敢覆藏；願大德憶我清淨，戒身具足，清淨布薩。三說已，應語言：**自責汝心生厭離。**答言：爾。

「戒身具足」一，前犯如染，今懺順本。「清淨布薩」，自行內淸，見聞外淨，懺本犯已，應成僧法，故得內外和合。

辛四、還衣二，　壬一、卽座轉付。

還衣法。

佛言：彼捨墮衣，應還此比丘；若不還者犯罪。還法有三：謂五長等有緣者展轉還，非五長者卽座還，若無緣五長者，明日還；明了論中令一宿間故，義須分識。

初明卽座轉付法。

佛言：若衆僧多，難集，此比丘有因緣事欲遠行者，應問言：汝此衣物與誰，隨彼說便與。是中有一月衣，急施衣過後畜，長鉢，殘藥，長衣，此五長戒，依此法還之。應作如是言：

大德僧聽！某甲比丘故畜（衆多／若干）長衣，犯捨墮，此衣已捨與僧；若僧時到，僧忍聽；僧今持是衣與某甲比丘，某甲比丘當還此比丘；白如是。

大德僧聽！此某甲比丘故畜（衆多／若干）長衣，犯捨墮，此衣已捨與僧，僧今持此衣與某甲比丘，某甲比丘當還此比丘，誰諸長老忍？僧持此衣與某甲比丘，某甲比丘當還此比丘者默然，誰不忍者說；僧已忍持此衣與某甲比丘，某甲比丘當還某甲比丘竟；僧忍默然故，是事如是持。

僧祇云：知識比丘，僧中得此衣已，屏處付與。

先總示三法，卽如下釋。

「衆僧多」，以別人有犯，再次集僧，而多勞擾，開卽座轉付。「難集」，或僧各有別業，集會爲難，亦開卽座作法和與，此是僧雖少而難集開者。「有緣遠行」，此懺悔者自緣，急欲遠行，開與其同意之人，展轉「屏」「付」。

壬二、即座直付。

後明即座直付法。

若非五長，並依此法；若是五長，曾經宿者，亦準此文。

大德僧聽！某甲比丘故離僧伽棃宿（餘二衣乃至迴僧物並準著。）犯捨墮，此衣已捨與僧；若僧時到，僧忍聽；僧今持此衣還某甲比丘；白如是。

大德僧聽！某甲比丘故離僧伽棃宿，犯捨墮，此衣已捨與僧，僧今持此衣還某甲比丘，誰諸長老忍？僧持此衣還某甲比丘者默然，誰不忍者說；僧已忍還某甲比丘衣竟；僧忍默然故，是事如是持。

庚二、對衆多人。

對四人已下對首法。

若向四人懺者，捨財文同於上，懺罪須口和；三人不得用單白，「還財」得作直付；羯磨如上。

佛言：若欲在三比丘前懺悔者，應至三清淨比丘所，如前捨懺法，具修威儀，作如是捨言：

諸大德聽！我某甲比丘故畜衆多長衣，犯捨墮，我今捨與諸大德。

作如是捨已。應懺本罪，先請懺悔主，其請文如上僧中無異。是中懺主應問餘二比丘言：

二長老聽！若長老聽我受某甲比丘懺悔者，我當受。

彼二比丘答言：

可爾。

方告懺罪者言可爾。還衣對二人亦爾。

先對四人，注文指「捨財」、「還」衣，同上衆法。後明「在三比丘前懺悔」。

庚三、對一人四，辛一、捨衣法。

對一人捨墮法。

佛言：若在一比丘前懺悔者，至一淸淨比丘所，應如法懺。今時行事，對首懺多，故須明立定式，使披尋者易爲照練。

捨衣法。

應將一比丘至自然界中，或在戒場，並須盡集；將所犯財並連束一處已。具修威儀，如是捨言：

大德一心念我某甲比丘故畜衆多長衣，故離僧伽梨宿。**犯捨墮，今捨與大德。**一說。

辛二，請懺主。

請懺悔主法。

其文如上僧中所說。懺悔主應爲分別罪名及種與相也。名謂六聚差別，種謂畜長、離衣三十事異，相謂一多不同，故律云一名多種住別異。佛言：若犯僧殘罪，乃至突吉羅，知而覆藏者，應先教作突吉羅懺，後如法懺。故知前須委問，然後教悔。

「一名多種住別異」，出四分律第三分人犍度，一名，證通號；多種，證別

相；此聚自爲一聚，與餘不濫，爲住別異。

辛三、懺覆藏二，　壬一、懺展轉從生。

明懺罪法。

若案捨墮，具足八品突吉羅。二品根本從生，如後所列。覆藏合有六品，初二品覆本墮生，中二覆著用不淨衣生，後二覆僧說戒默然生，並經初夜二夜以去爲率。

先懺從生罪。

其八品小罪，應總請一懺悔主，文同波逸提；唯以突吉羅懺悔主爲異。次正懺悔覆藏罪。

大德一心念我比丘某甲故畜衆多長衣，犯衆多波逸提罪；經夜覆藏，隨夜展轉覆藏。並著用犯捨衣突吉羅罪，經夜覆藏，隨夜展轉覆藏。經僧說戒默妄語，犯突吉羅罪；經夜覆藏，隨夜展輕覆藏，並據有書之。並犯突吉羅罪不憶數。今向大德發露懺悔，更不敢作，願大德憶我。

一說。餘治罪立誓並如上。

「八品突吉羅」，依業疏、事鈔皆云九品，而有最先覆藏一吉。下列之表，依此立九品，其增者加以（ ）

根本	從生根本（望前爲從生、望後爲根本、故兼二名）	從生
畜長等——提	（最先覆藏 亦名覆藏根本——吉）	經夜覆藏——吉 隨夜展轉——吉
	著用犯捨衣——吉	經夜覆藏——吉 隨夜展轉——吉
	經說戒默妄——吉	經夜覆藏——吉 隨夜展轉——吉

「經夜覆藏」，卽第一夜。「隨夜展轉覆藏」，卽第二夜；若覆多夜，罪更增多，如是例之。懺罪時，先懺從生，次從生根本，後根本，如羯磨文所出之次第。

壬二、懺根本小罪。

懺悔二根本小罪法。

善見云：犯捨墮衣不捨而著，隨著得突吉羅。律云：僧說戒時，乃至三問，憶念罪而不發露者突吉羅。

大德一心念我某甲比丘犯著用不淨衣，及經僧說戒默妄語，並犯突吉羅罪，各不憶數，今向大德發露懺悔，更不敢作，願大德憶我。

一說。餘詞同上，此並據有犯者言之。上來從生根本，律合前後兩懺，不出正文；今義準諸懺理例可解，故立正儀，想無疑濫。

辛四、懺根本罪法。

懺根本罪法。

應對前懺主言：

大德一心念我比丘某甲故畜長衣不說淨，犯捨墮，此衣已捨

與大德，有衆多波逸提罪，今向大德發露懺悔，不敢覆藏。

餘文如上僧中，乃至訶治、立誓、還衣諸法，並準前條。其犯捨財，已用壞盡，必委種相。及九十事，並同懺悔。

「已用壞盡」，事鈔中悔根本罪文裏有此句，謂若已用壞盡，當據宥言之，無則不言。

「及九十事，並同懺悔」，羯磨疏記卷二十二第三十一頁，第二、三難。難曰：當受懺時（懺三十捨墮時），便懺九十，兩得以不？答：輕重乃殊，同篇聚故。——是重輕不同，不可合懺，又問曰：既同合懺，何分輕重？答：約心業重，故捨緣心；心不除者，還不成捨，故對僧也。約罪同墮，報苦不殊，如懺對別，三說不異。——以心業有異，故分前後；而制教是同，故通合懺，對首三說不異。

己二、懺後墮。

懺後墮法。

大同三十中，唯無財捨爲異。若懺前品從生八種，或有或無。如新衣過量著用並

犯，理須準懺。如妄語、掘地，無因而犯，亦不必並通。宜隨犯多少，稱實前懺。不得在根本後，以佛制在前。若懺根本別衆得開，不同三十。其請懺悔主文如上說。若正悔本罪，文少有別，應言：

大德一心念我某甲比丘犯故妄語波逸提罪，餘有隨稱。**不憶數，**但犯單墮，多不憶數；自有憶者，隨有言之，實而非謬。**今向大德發露懺悔，不敢覆藏。**

餘詞如上，乃至訶責、立誓亦爾。

「懺後墮法」，準注文有三：一、請主；二、懺覆藏，先從生，後根本；三、正悔本罪。加訶責、立誓，並用五法。

「唯無財捨爲異」，九十中亦有因財致犯者，但非畜積，例不須捨。

「新衣過量」，指第六十著新衣戒、八十七過量坐具戒、八十八過量覆瘡衣戒、八十九過量雨衣戒及第九十過量三衣戒。

戊五、懺五、六聚。

懺波羅提提舍尼法。

謂在村巷中，從非親尼自手受食；或食尼指授食等。諸律令請一人爲懺主；說罪

名、種，一說便止。其詞曰：

大德一心念我某甲比丘食比丘尼指授食，犯波羅提提舍尼罪，不憶數；大德，我犯可訶法，所不應爲，今向大德悔過。

僧祇云：前人應問言：

汝見罪不？答言：**見。**應訶責言：**愼莫更作！**答言：**頂戴持。**

懺突吉羅法。

佛言：若故作者，犯應懺突吉羅，又犯非威儀突吉羅。若不故作，但犯突吉羅。律本具明故誤二心唱言兩罪條別，諸師不披律部，但以五懺爲宗，遂卽雷同一概，輕重共同懺蕩；且五懺明義，止是別時；偷蘭及墮，有無多少，立法非一，理須顯明。凡語難依，聖言易信，故毗尼母云：若故作者，對一人說懺；誤作者，責心懺；此則與律符同，何得故執。如律訶責犍度，及明了論、薩婆多等，各有明據，非唯抑度，義須謹依。餘有從生、根本，九品不同，並如上準酌例取。

正明懺儀。

律並無文，準用前法，理通除滅。前明故作者，先請懺主云：

大德一心念我某甲比丘請大德爲突吉羅懺悔主，願大德爲我作突吉羅懺悔主，慈愍故。三說。

捨罪法。

從生、根本，明須兩識，種、相多少，並委審詳。應對前人作是言：

大德一心念我某甲比丘故不齊整著僧伽梨，餘有準著。犯一突吉羅罪；今向大德發露懺悔，更不敢作，願大德憶我。

一說。訶責、立誓如前。

誤作懺法。

具修威儀，心生慚愧，口言：

我某甲比丘誤不齊整著僧伽梨，犯一突吉羅罪，我今自責心悔過。一說。

懺提舍中，先緣，後法。法中，一、請懺主，二、說名、相，三、陳本罪分

五：1.正露過（提舍尼卽翻可訶法），2.前人問，3.隨問答，4.訶責，5.立誓。

懺突吉羅，緣中分四段：一、定罪相，故作二罪，都對首懺；誤作一罪但責心悔。「律本具明」下，二、斥古非，「唱言」，卽佛語。「五懺」，以偷蘭合同墮悔，吉羅不分輕重。「止是別時」，謂非通用。「有無多少」，指蘭無捨財還衣故少，墮則反之故多。「凡語難依」下，三引證，以明本罪。四、從「餘有從生、根本」下示從生。

正懺中，先懺故作，一、請懺主，二、說種、相，三、正出罪，四、訶責，五、立誓。後懺悞犯，一、具儀，應對聖像前；二、生愧，是悔之根本；三、口言，是正悔罪。

乙三、流通分——雜法住持篇第十二，

丙一、行護流通五，　丁一、明念法。

雜法住持篇第十。

六念法。

律中並有其事，而文意散落。正本出在僧祇，而彼言略意廣，又當世盛行，故須

義加，文云：

第一念知日月數。

僧祇云：念知月一日乃至十四日、十五日，月大月小，悉應知之。五分云：諸比丘應知半月數，知布薩日悔過清淨。律云：念知黑月、白月兩種數法，若入聚落，先須知之。此則具含道俗兩法。應作念言：

今朝黑月小一日。

乃至十四日言之，若大言大也。其白月者以純大故，但言今朝白月一日乃至十五日。

第二念知食處。

僧祇云：淸旦當作施食念等。今以諸部會通，隨實作念言：

我常乞食。若言：**我常自食己食。**若言：**我常食僧食。**

若不常定者，應作是念言：

我無請處今乞食。

若食已食，若檀越及僧常食等例知。若言：

今有請處，念自訃。若言：**我有請處，今依背緣。**

佛言：若迦提月中，若施衣，若病等，並開背請。若言：

我有請處，今捨與人。

佛言：若一日受衆多請，自受一請，餘者施與人言：

長老我應往彼，今布施汝。

僧祇云：我今得食施與某甲比丘，乃至沙彌尼。若言：

我某甲比丘，今朝檀越施與正食，迴施比丘某甲，檀越於我不繫，我當食。三說。

十誦云：此念法唯五種人得作，謂阿蘭若、獨住、遠行、長病、飢時依親里住人，如此得行心念。

第三念知受戒時夏數。

僧祇云：日日自憶若干臘，諸部律、論皆爾。應言：

我於某年某月某日某時若干影受具戒，今無夏。

後若有夏，隨多少稱。

第四念知衣鉢受淨。

僧祇云：當憶受持三衣，及不受持作淨施者。

我今三衣鉢具並受持，長財並說淨。

後有不受持不說淨者，隨有、念持、念說、念多少等。

第五念知食同別。

僧祇云：念別衆食，又應念言：

我不別衆食。

若準佛言：別衆食有八緣，開者應白入，若無別衆食緣者白出。若有者白言：

我有別衆食緣。

作此白已，得食。

第六念身强羸。

僧祇云：念若病不病。應言：

我今不病，堪行道。

若有病者，應言：

我有病，念須療治。

此篇列法非一，又無條緒，故云「雜法」。比丘依而行之，佛法可以光顯，故云「住持」。此一篇爲流通分，法化垂布後世，如水之流注無窮。

「六念法」，緣身而求，欲使常爾一心，繫想除蓋。

一念時：「知布薩」是爲「道」，「入聚落」即爲「俗」。

二念食：初不受請，三種都說「常」。次受請，分有無，先無請有三，同上。有請亦有三，初計，二背，三捨。捨中又二：先對首捨，後心念捨。

三念夏數，爲憶受體。

四念衣鉢，爲知受持及說淨。

五念別衆，爲知制開。

六念康羸，爲防懈怠。

丁二、明兩白。

白同利食前後入聚落法。

爾時羅閱城中衆僧大有請處，皆畏慎不敢入城受請；佛言聽比丘相囑授入城。應告同比丘如是言：

大德一心念我某甲比丘先受某甲請，今有某緣事，欲入某處聚落至某家，白大德知。

佛言：若囑授已，欲至村而中道還；或詣不至所囑家；或囑至白衣家，乃更至庫藏處尼寺中；若卽白衣家還出；如是等皆失前囑授。若欲往者，當更囑授。除施衣時者，謂迦提一月、五月，除此已，餘時中勸化作食並施衣者，若迦提時通開。

白非時入聚落法。

佛言：若入聚落，當囑同住比丘；而不出囑法，前條亦爾。僧祇云：食雖早竟，若入卽名非時。既無正文，應義設言：

長老！我非時入聚落。十誦律云：**至某城邑聚落，某甲舍。**前人言：**可爾。**

前白，中前約食前後；後白，中後通及晝夜。

前白中，以同受請而竟他往，又不白告，惱施主意，故制。後白中，因中後非時入聚落，故制。並令對他人白告理由，不使自己任意。

丁三、作餘食法。

作餘食法。

佛言：若比丘食有二種：一者不正食，謂根食，枝葉華果食，油胡麻，黑石蜜，磨細末，若粥出釜持草畫之無處，非食，非請，非足食；二者正食，謂飯麨乾飯魚肉等，是請，是食，是足；若於正食中，若食飽足已，捨威儀不作餘食法，得而食之，咽咽波逸提。若依僧祇，但前食堪足飽食，咽咽已捨威儀者，若更食即名犯足。又依律本，諸比丘受不作餘食法者，見上座來，告云：我受不作餘食法，便不須起而得食竟；故知前境是足，若起，須作餘食法。又尼敬僧戒中亦爾，故知尼亦有餘食法。

若犯足者，持食至未足者前，白言：

大德！我已足食，汝知是看是。

彼取少食已，還與彼，若不食者亦得與言：

長老！我已食已，止汝食之。

彼便取食之。律云：一足食比丘作法已，通一切足食者同食。

注文前明二食，揀去不正，惟正食有犯。次引二律以定犯相，但使境足，即破主張飽足者。

後作法中，「彼取少食」，即表是他之所殘，方聽再食。「一比丘作法已，通一切足食者同食」，亦無非是殘食之故。

丁四、師資相攝。

訶責弟子法。

爾時諸弟子不順弟子法，不承事和尙阿闍梨，無慚無愧，不受教敕，作非威儀，行不恭敬，難與語，與惡人爲友，好往婬女家，婦女家，大童女家，黃門家，比丘尼精舍，式叉摩那精舍，沙彌尼精舍，好往看龜鼈。佛言：和尙阿闍梨應作訶責，有三種：一者喚弟子現前，二者出過令伏，三量過設訶，又自量喜怒，非分

暢志，並反欺負。訶詞五種，應言：

我今訶責汝，汝去。若言：**汝莫入我房。**若言：**汝莫爲我作使。**若言：**汝莫至我所。**若言：**不與汝語。**

是謂和尚訶責弟子法。阿闍梨訶責詞亦同，唯改第四訶詞言：

汝莫依止我。

弟子被訶責已，應日三時朝、中、日暮，向和尚阿闍梨懺悔。當如是懺悔，偏袒右肩，脫革屣，右膝著地，合掌，作是懺言：

大德和尚！我某甲今懺悔，更不敢作。

若聽者善，若不聽者，當更日三時如上懺悔；猶不許者，當下意隨順，求方便解其所犯。若下意隨順而師不受其懺者，當如法治。亦令餘比丘爲將順故，令共至和尚阿闍梨所，調和令早受懺悔。彼和尚若盡形壽訶責，竟安居訶責，又訶責病者，不出過，不現前，並名非法，反治其師。若弟子被治罰未相懺悔，而受供給及以依止者，非法，須治其師。若弟子被輕訶責，而不爲和尚阿闍梨及餘比丘執

事務役者，佛言得罪，應如法治。

弟子辭和尚白謝法。

佛言：若弟子見和尚五種非法，應懺悔謝而去；白和尚言：**我如法和尚不知。**若言：**我不如法，和尚不知。**若言：**我犯戒，和尚捨不教訶。**

若弟子犯過，和尚捨者得，今據合訶而癡故不責不問。**若有犯亦不知。**若言：**若犯而懺者亦不知。**

僧祇云：應輭語諫師，若不受者，和尚應捨遠去；依止師者，持衣鉢出界宿，明日當還，更依止餘比丘。十誦云：有四種和尚：若法食俱與，名樂住；若與法不與食者，餘處覓食，名爲苦住；若與食不與法，懺謝而去；若不與法食，不問晝夜，卽應捨去。由出家本意，志存道業，俗懷圍繞，翻結生死。故成實言：染著眷屬愛樂住處故，墮迦陵伽等餓鬼中生。餘廣如鈔。

前是師訶，後卽賫去。

前中，先示過；「佛言」以下，出法。訶詞有五，由輕至重，對過的淺深分

別用之。依止師惟改第四句。「弟子被訶責已，應」該求悔，卑遜具儀，以陳乞之。

「弟子辭」去中，陳詞有五句。「不知、不教」，都不是爲師所應當的。注又說明諫諍不聽，及師不能依法訓誨，都聽捨去。成實論之言，深應注意。「迦陵伽」，翻爲共命。「餘廣如鈔」之師資相攝篇。

丁五、諫作止兩犯。

諫作犯法。

時有比丘欲犯波羅夷，乃至惡說；佛言：諸比丘應如法諫，作如是言：

大德莫作是不應爾。大德所作，非法非律非佛所教。

若此比丘言：我今始知是法是戒經半月半月說戒經中來者；餘比丘復應如是諫：

長老！汝曾經二、三說戒中坐，何況多，汝今無利不善得，何以故？汝說戒時不用心念，不一心攝耳聽法故。

然此比丘自知所作是，謂他所諫非，故作犯根本不從語突吉羅；若自知所作非，

謂他諫者是，故作犯根本不從語波逸提；比丘無知無解，隨所犯罪如法治，重增無知罪波逸提。若爲無知人諫；應反語言：

汝可問汝師和尙阿闍黎　更學問誦經，知諫法已，然後訶諫。

薩婆多云：若前所諫者有六種人：一心有愛憎，二鈍根無智，三若少聞見，四爲利養名聞，五爲現法樂，但欲自攝，六若新出家，愛戀妻子，如是六人，諫則有損；若發教諫，出言無補，應反語言：但自觀身善不善行，亦不觀他作以不作。若反上六者，則應展轉相諫。

諫止犯法。

時有比丘不學戒，亦不讚歎戒；佛言：餘比丘應如法諫。彼作是言：

大德當學戒，讚歎戒，不自破壞，不犯罪，不爲智者訶責，受福無量，長夜安樂。

若彼比丘言：長老何用此雜碎戒爲，我今不學此戒，當難問餘智慧持律比丘。餘比丘復應重諫言：

大德欲滅法故，作是語耶？大德既不學戒，不讚歎戒，亦自破壞，多犯衆罪，爲智者訶責，長夜受苦，不得安樂。

若彼諫比丘癡不解者，此所諫比丘應報彼言：

汝還問汝和尚。

餘文如上，如法諫已諫。若爲知爲學者，應當難問。

自己知道過錯的少，很需要假借友人的勸諫，以成道業。而過起的主要原因，不外作、止二犯。

初「諫作犯」中，先如法諫，將犯各篇聚時，有他人勸諫而又故意拒絕，即犯九十中的不受諫戒。「若爲無知人諫」以下，是如法拒，反令諫者問師更學，則顯明了他諫的不如法。「薩婆多」論指出六種人不可諫，「若發諫……無補，應反」自檢查。「若反上六者」，即是可諫，「則應展轉相諫」。

「諫止犯」，即九十中第七十一拒勸學戒，諫詞七句：一勸學，二勸贊，三勸勿毀，四勸勿犯，五勸離過——「不爲智者訶責」，六受福，是現報，七長夜安樂，即來果。「餘比丘」下，重勸，一一反上。「若彼諫比丘癡」下，如

法拒諫，如上故略。

丙二、明教詮相。

佛言：五種持律，若誦戒序乃至三十，是初持律；若誦戒序乃至九十事，是第二持律；若廣誦戒毗尼，是第三持律；若廣誦二部戒毗尼，是第四持律；若廣誦毗尼，是第五持律。是中春冬依止四持律，若違突吉羅；夏安居應依第五，若違波逸提。

佛言：持律人得五功德：一者戒品牢固，二者善勝諸怨，三者於衆中決斷無畏，四者有疑悔開解，五者善持毗尼，令正法久住。

佛言：有四種斷事人：若寡聞無慚，若多聞無慚者，在僧中言說斷事，僧應種種苦切訶責，令無慚者不復更作。若有慚

者多聞，若有慚者寡聞，衆中言說斷事，僧應種種佐助開示，若隨彼所說，讚言善哉。

佛言：有五種疾滅正法：有比丘不諦受誦律，喜忘文句，復教他人，文既不具，其義有闕。二爲僧中勝人上座，而多不持戒，但修不善，後生倣習，放捨戒行。三有比丘持法、持律、持摩夷，不教道俗，即便命終，令法斷滅。四有比丘難可教授，不受善言，餘善比丘便即捨置。五互相罵詈，互求長短，疾滅正法。

佛言：若上座既不學戒，亦不讚歎戒，若有餘比丘樂學戒、歎戒者，亦復不能以時勸勉讚歎，我不讚歎如是上座，何以故，若我讚歎者，令諸比丘親近習學其法，長夜受苦；我見如是上座過失，是故不讚歎。

若中座、下座，亦如上作句。次有上中下座，能讚歎戒，佛讚如此上座，作句反上卽是。

佛言：毗尼有五答：一序答，二制答，三重制答，四者修多羅答，五者隨順修多羅答。

僧祇律言：欲得五事利當應持律，一建立佛法，二令正法久住，三不欲有疑悔請問他人，四僧尼犯罪恐怖者爲作依怙，五欲遊化諸方而無有礙，是爲篤信持律者五利。

十誦律：諸比丘廢學毗尼，便誦讀修多羅、阿毗曇，世尊種種訶責已，讚歎毗尼，多有長老比丘就優波離學律。佛告比丘，有十種法住世，令正法疾滅。有比丘無欲鈍根，雖誦句義，不能正受；又不解了；不能令受者有恭敬威儀；乃至不樂阿練若法。又不隨法教；不敬上座無威儀者；令後生不學

毗尼；致令放逸失諸善法。好作文頌莊嚴章句，樂世法故，正法疾滅，甚可怖畏，諸比丘應如是知。

善見毗婆沙云：佛語阿難，我滅度後，有五種法令法久住：一、毗尼者是汝大師，二、下至五人持律在世，三、若有中國十人、邊地五人如法受戒，四、乃至二十人出罪，五、以律師持律故，佛法住世五千年。

薩婆多論云：毗尼有四義，餘經所無，一、是佛法平地，萬善由之生長；二、一切佛弟子，皆依戒住，一切衆生，由戒而有；三、趣涅槃之初門；四、是佛法瓔珞，能莊嚴佛法；具斯四義，功強於彼。

佛言：有四種廣說：若比丘如是語諸長老，我於某村某城親從佛聞受持，此是法，是毗尼，是佛所教，若聞彼比丘所說，

不應生嫌疑，亦不應訶，應審定文句已，應尋究修多羅、毗尼，檢校法律，若聽彼比丘所說，不與修多羅、毗尼法律相應，違背於法，應語彼比丘，汝所說者，非佛所說，或是長老不審得佛語，何以故？我尋究修多羅、毗尼法律，不與相應，違背於法，長老不復須誦習，亦莫敎餘比丘，今應捨棄。若聞彼比丘所說，尋究修多羅、若毗尼法律，與共相應者，應語言：長老所說，是佛所說，審得佛語，何以故？我尋究修多羅、毗尼法律，與共相應而不違背，長老應善持誦習，敎餘比丘，勿令忘失，此是初廣說。

第二句從和合僧上座前聞；第三句從知法毘尼持摩夷三比丘前聞；第四句從一知法毘尼摩夷比丘所聞；文句違順受捨亦如是。

是謂四廣說，是故諸比丘，汝等當隨順文句，勿令增減，違

法毘尼，當如是學；佛說如是，諸比丘聞，歡喜信樂受持。

先本宗有五：一、明五持律，二、持律五德，三、四種斷諍，四、五種滅法，五、五種對答。五種持律，參閱事鈔記卷三第二七至三九頁。毘尼五答，謂或答疑問，須依經律。一序答，謂序緣起；二制答，即制戒；三重制答，如婬乃至共畜生等；四修多羅答，化教正文；五隨順修多羅答，但順其義，不必依文。

他部中，一、僧祇五利；二、十誦，初勸學戒，佛告下，十種滅法。彼列二個五法，今合爲十。第一五法，「有比丘」下三句爲第一法，「又不解了」，即第二法，不能下二句爲第三法，「乃至」略第四有說法者，不能如法教，鬭爭相言，「不樂」下爲第五法。「又不」下，第二五法：初句即第一法；下略第二云不隨忍法，隨不忍法；「不敬」下，即第三法；「令後」下，即第四法；「致令」下，即第五法。「好作」下即彼五怖畏中文。一不修身戒心智，二與尼相近，三好作文頌等如文所引，四爲衣食故，捨練若入聚落，五爲衣食故，多所求覓。

三、善見，五種住法。「毗婆沙」即翻爲論。

四、多論，「毘尼四義」，勝「餘經」論。

五、四廣說，出四分律。說比丘論法、毘尼，必須詳審文句，以三藏教法，印定是非。十誦名爲四墨印。初從佛聞，二從衆僧聞，三從二三人聞，四從一人聞；所聞有四，檢勘並同。

曇無德部四分律刪補隨機羯磨。

右道宣比丘以唐貞觀中遊諸律肆，博求異訣，但見誦文信語，部秩成宗，及至討論赴要，曾未機正；乃顧命筆墨，依宗本撰次，雖不窮源究末，庶得決事行用。願以塵露山海，照於萬代，志之所及，乃亦遠矣。

按貞觀八年甲午（六三四年），律祖三十九歲，出此隨機羯磨一卷（今爲二卷）。律祖謙爲「塵露山海」，而千古鉅著，的實「照於萬代」。

淺釋既竟，誠恐未當。普願大德、同學，布施歡喜！同護正法，共成佛道！

曇無德部四分律刪補隨機羯磨淺釋終

附錄：

一、天津刻經處：隨機羯磨跋

右四分律刪補隨機羯磨，唐南山宣祖撰集並自撰疏以釋之，宋靈芝律師復撰濟緣記以釋疏，元明以來，疏記久佚。明見月律師撰作持續釋以釋此書，頗以未見疏鈔爲憾。近歲疏記會本，來自海外，行將校刻行世，特先刻此編以便持誦。唯此書自唐貞元間編入大藏，流傳千載，展轉傳寫，不無異同，本文注文，亦復互歧，玆合明南藏本、北藏本、嘉興藏本、北京愍忠寺本、清藏本、寶華山作持續釋本、日本弘教書院本參互考訂，證諸疏記，以定從違，分晝章段，釐訂字句，經歲踟躇，苦難愜當，海內大德，幸賜匡正！壬戌仲多天津刻經處附識。

二、弘一大師：隨機羯磨校刊記

隨機羯磨，今所傳者有數本：燉煌石室古寫本（北平圖書館藏）、舊宋藏（宋崇寧三年刊日本宮內省藏）、高麗藏（宋紹興二十一年刊）、宋藏（宋嘉熙三年刊）、元藏、明藏及宋磧砂藏、清藏、幷明清別刊本等。宋元諸藏訛舛極多，

明藏雖稍校正，亦多妄改；唯高麗藏校爲完善。天津刻經處徐蔚如居士，曾披諸本參互考訂，以麗藏爲主，而參用他本之長；並據南山業疏及靈芝記以爲指歸（後跋文中具詳），歷時年餘，乃成此册。正古本之歧誤，便初學之誦習，弘護律教，功在萬世。居士校刊諸書近二千卷，當以此册爲最精湛，而扶衰救弊之功亦最偉矣。今復檢日本大正新脩大藏經，詳爲覆校，與舊宋藏及宋元明藏並南山疏鈔、靈芝記文，精密審定，稍有修改，俾臻完璧。學者讀此，應生難遭之想。宋元明藏本中，此書訛誤最多，舛錯脫落滿紙皆是，唯有掩卷興歎，束置高閣。若無今新校訂本，決定無人能誦習者。南宋以後，南山律教，漸以湮沒，殆由是耶！余以夙幸，獲讀新校訂本，歡喜忭躍，歎爲希有。誓願盡未來際捨諸身命，竭其心力，廣爲弘傳。更願後之學者，奉持此册，珍如球璧，講說流布，傳燈不絕，俾吾祖律教，可以光大熾盛，常耀世間耳！歲次甲戌五月十日沙門演音敬書。

此文弘一大師以蠅頭小楷書於親自手校多色圈點的隨機羯磨裏封上，文內有加重圈，爲易排版，從略；（）內字原爲小註，亦爲易排版，改如此式。原文朱筆句讀二種符號，今改標點。恭對善本，能不慶躍！　錄者附記

三、弘一大師：四分律删補隨機羯磨記 依燉煌本校改

甘肅燉煌有鳴沙山，山麓有三界寺，寺旁有石壁千餘，壁雕佛像，清朝光緒庚子歲，因掃積沙，於破壁處，見藏書甚多，皆唐代及五代寫本，亦有雕本，佛經尤夥。蓋西夏兵革時，保存於此也。壁書既已發現，遂多爲英、法、日本學者將去。吾國人更往搜求，精好之本已不可得矣。殘餘之本，送存北京圖書館，昔年曾編燉煌寫本佛經草目一卷刊行。惟完整之本，不可多得。又寫本中，錯訛脫簡，充於篇帙，校勘刊本非易事耳。

删補羯磨燉煌石室藏有唐人寫本，惟存上卷及下卷末葉，今由北京刻經處，檢津刊本與之對校，既竟，請余爲酌定取捨，因汰其錯雜，擇其可依準者，錄入此册，以備參考焉。甲戌七月十三日，剃染十六年，演音敬記

曇無德部四分律删補隨機羯磨淺釋科 依羯磨疏科

甲一題號二
　乙一標題
　乙二人號
甲二本文三
　乙一序分——集法緣成篇第一二
　　丙一篇名
　　丙二正文二
　　　丁一集法三
　　　　戊一衆法羯磨二
　　　　　己一擧大數攝諸法
　　　　　己二隨法顯相三
　　　　　　庚一單白
　　　　　　庚二白二
　　　　　　庚三白四
　　　　戊二對首法二
　　　　　己一總擧位數
　　　　　己二依位顯相二
　　　　　　庚一但對首
　　　　　　庚二衆法對首
　　　　戊三心念法二
　　　　　己一擧
　　　　　己二列相三
　　　　　　庚一但心念
　　　　　　庚二對首心念
　　　　　　庚三衆法心念
　　　丁二辨緣成壞二
　　　　戊一具緣辨成三
　　　　　己一僧位二

庚一前舉僧位
庚二廣顯緣具十
辛一稱量前事二
壬一引文證
壬二隨義開
辛二法起託處
辛三集僧方法
辛四集僧約界二
壬一舉二界
壬二隨別釋二
癸一作法
癸二自然四
子一聚落二
丑一不可分別
丑二可分別
子二蘭若二
丑一無難
丑二有難
子三道行
子四水界
辛五應法和合
辛六簡衆是非二
壬一牒文顯意
壬二舉相列名四
癸一得滿不得訶
癸二不得滿數應得訶
癸三俱非
癸四得滿得訶
辛七欲清淨緣三
壬一與欲法三
癸一制意
癸二開緣

癸三作法成壞三
子一顯法
子二是非
子三正加法
壬二持欲成否相（受欲）二
癸一受已是非
癸二轉欲之法
壬三說欲相（說儀）二
癸一說欲儀
癸二顯雜相
辛八正陳本意
辛九問事端緒
辛十答所成法
己二衆多人法
己三一人法
戊二明非法相三

己一僧法二
庚一依律
庚二義張
己二對首
己三心念
乙二正宗分八
丙一諸界結解篇第二二
丁一篇目
丁二本文三
戊一攝僧界二
己一總敍
己二別釋三
庚一大界三
辛一人法二同二
壬一結五
癸一緣

癸二開
癸三制
癸四相
癸五結
壬二解
辛二法食二同
辛三單法同
庚二戒場二
辛一戒場三
壬一相位
壬二唱
壬三結二
癸一結
癸二解
辛二結通閫大界法三
壬一緣起

壬二相
壬三結
庚三小界法四
辛一緣
辛二顯標處
辛三明非法
辛四羯磨
戊二結解衣界二
己一標舉結方四
庚一須結得否
庚二教興本意
庚三結之方法
庚四除結前後
己二正加法二
庚一標緣顯示
庚二依法結解二

辛一結
辛二解
戊三結解食界二
己一列數定體
己二正作法二
庚一結三
辛一標緣
辛二顯相
辛三加結
庚二解
丙二諸戒受法篇第三二
丁一標釋
丁二列法二
戊一俗三
己一受三歸二
庚一標釋

庚二授法
己二受五戒三
庚一標二
辛一戒德高勝
辛二簡人相二
壬一審問量能
壬二行淨納法
庚二法二
辛一三歸誓
辛二三歸結
庚三相二
辛一就相告令
辛二餘　相
己三受八戒三
庚一緣
庚二法二

辛一受
辛二結
庚三相二
辛一列相示
辛二明願引
戊二道二
己一標舉宗致
己二隨相釋之二
庚一明乞度三
辛一標緣
辛二乞法
辛三與法二
壬一緣
壬二法
庚二正度人二
辛一明僧受二

壬一度沙彌二
癸一標起
癸二隨相辨位二
子一形同法二
丑一緣
丑二法
子二法同法三
丑一緣
丑二法
丑三相三
寅一列十相
寅二列五德
寅三列十數
壬二大戒二
癸一標舉衆名
癸二就緣正解三

子一緣二

丑一法二

寅一顯戒德尊高

寅二依緣略簡五

卯一能受

卯二所對境

卯三明心有受

卯四心境會

卯五事成同一

丑二事八

寅一請師法二

卯一敍師資教與所由二

辰一明緣致

辰二修虔敬

卯二立法加被二

辰一請法

辰二答可

寅二安受者所

寅三差教師

寅四出衆問法三

卯一示其衣鉢

卯二正問難遮二

辰一定其思審

辰二依數列問

巳一難

巳二遮

卯三定其言議

寅五白召入衆三
卯一緣
卯二正加法
卯三明儀相
寅六明乞戒二
卯一緣
卯二法
寅七戒師問和
寅八正問二
卯一緣
卯二問
子二法(正授戒體)三
丑一戒緣
丑二正加
丑三總結和辭
子三相三

丑一止持行相二
寅一緣
寅二分文二
卯一標舉總相
卯二問結四相
丑二作持行相二
寅一緣
寅二相二
卯一標舉宗本
卯二列四相位
丑三總勸學方二
寅一即坐誨約二
卯一當相委示
卯二深防制
寅二後起隨行二
卯一本師和尚

明相攝法
卯二事緣有障
更須師他二
辰一緣
辰二法
辛二明尼受二
壬一標緣
壬二受三
癸一受下衆法
癸二式叉六法三
子一標緣
子二法三
丑一乞法二
寅一緣
寅二乞
丑二與法

丑三示相三
寅一標舉總示
寅二顯示輕重
寅三篩行有無
癸三受尼戒法二
子一標緣
子二正受二
丑一本法三
寅一乞畜衆法二
卯一乞法
卯二與法
寅二授前八緣八
卯一請和尚法
卯二安受者所
卯三差教授師
卯四教師問三

辰一示其衣
鉢
辰二正問難
遮
辰三定其言
議
卯五喚入衆
卯六明乞戒
卯七戒師白和
卯八對衆問
寅三正授本法
丑二就僧受法三
寅一緣四
卯一明請師
卯二教乞戒
卯三戒師和白

卯四正問難二
辰一緣
辰二問二
巳一問難
遮
巳二問學
戒
寅二法
寅三授戒相三
卯一八重
卯二四依
卯三結付
丙三衣藥受淨篇第四二
丁一明制畜二
戊一受衣二
己一五衆受衣法二

庚一明衣緣本制十
辛一制畜三衣意
辛二求財法
辛三明色相
辛四明衣量
辛五重單相
辛六條相多少
辛七長短相
辛八作衣法
辛九補治法
辛十護敬受用法
庚二明受持行護五
辛一對首受捨法二
壬一僧衆受三衣二
癸一受法二
子一大僧受三衣三
丑一安陀會二
寅一顯可持三衣
寅二就衣加法三
卯一正衣
卯二從衣
卯三縵衣
丑二鬱多羅僧
丑三僧伽梨
子二下衆受縵衣
癸二捨法
壬二尼受二衣
辛二心念受捨法
己二受尼師壇法二
庚一制緣起
庚二法
戊二受鉢二

己一緣五
庚一制意
庚二論體
庚三辨色
庚四明量
庚五行護
己二正加受
丁二明聽畜二
戊一四藥二
己一緣
己二法四
庚一時藥二
辛一緣
辛二作法四
壬一觀藥染淨
壬二授者是非

壬三自受法
壬四量時設觀
庚二受藥二
辛一緣
辛二作法
庚三七日藥二
辛一緣
辛二作法
庚四盡形藥二
辛一緣
辛二作法
戊二衣等說淨法二
己一衣說淨法三
庚一標緣
庚二請施主
庚三正加法二

辛一對首淨法
辛二心念淨法
己三金粟淨法
丙四諸說戒法篇第五二
丁一緣
丁二法三
戊一僧法二
己一廣法二
庚一說戒前法二
辛一僧說戒法二
壬一說戒法
壬二同犯懺白法二
癸一識罪
癸二疑罪
辛二尼請教法二
壬一差緣文
壬二往僧相
庚二說戒座上法四
辛一教誡尼法
辛二告清淨法
辛三識疑兩露法
辛四座上發露法
己二略說戒法二
庚一緣
庚二相
戊二對首說戒法
戊三心念說戒法
丙五諸衆安居法篇第六二
丁一明住法二
戊一標緣起
戊二作法四
己一對首二

庚一前安居法
庚二後安居法
己二心念法
己三忘成法
己四及界法
丁二明出界行法三
戊一受日出法二
己一緣
己二法二
庚一衆法
庚二對首
戊二命梵移法
戊三受出逢難
丙六諸衆自恣法篇第七二
丁一標緣
丁二作法二

戊一僧三
己一僧法二
庚一廣法四
辛一明白
辛二差五德
辛三單白和
辛四正作法
庚二略恣
己二對首法
己三心念法
戊二尼
丙七諸分衣法篇第八二
丁一篇目
丁二解文六
戊一二部僧得施
戊二二部現前施

戊三時現前
戊四非時現前
戊五時僧得施
戊六非時僧得二
己一檀越施
己二亡人物十
庚一物之所屬
庚二分法十種
庚三同活共財
庚四負債法
庚五明囑授
庚六分物時
庚七斷輕重物
庚八量德賞物
庚九分輕物法
庚十得受衣法

丙八懺六聚法篇第九二
丁一緣二
戊一引釋兩懺
戊二對根不同
丁二法五
戊一懺夷
戊二懺僧殘
戊三懺偷蘭
戊四懺波逸提二
己一前三十三
庚一對僧四
辛一明捨財
辛二捨心
辛三捨罪四
壬一乞懺
壬二請懺主

壬三和白
壬四正捨罪
辛四還衣二
壬一即座轉付
壬二即座直付
庚二對衆多人
庚三對一人四
辛一捨衣法
辛二請懺主
辛三懺覆藏二
壬一懺展轉從生
壬二懺根本小罪

辛四懺根本罪法
己二懺後墮
戊五懺五、六聚
乙三流通分——雜法住持篇第十二
丙一行護流通五
丁一明念法
丁二明兩白
丁三作餘食法
丁四師資相攝
丁五諫作止兩犯
丙二明教詮相

曇無德部四分律刪補隨機羯磨淺釋科終